ZNAK

MIESIĘCZNIK

DOKUMENTY VATICANUM II

DEKLARACJA O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Stefan Moysa SJ . . . SOBOROWA DEKLARACJA O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ
Jerzy Nowosielski . . UCIECZKA NA PUSTYNIĘ
Stanisław Grygiel . . DRZEWO WOLNOŚCI
Andrzej Bober SJ . . OJCOWIE KOŚCIOŁA O WOLNOŚCI RELIGII
A. J. . . . . WIGILIA WIELKANOCNA 1966

Dyskusja o poznawalności istnienia Boga

OGŁOSZENIE ANKIETY „CZYTELNICY O ZNAKU“

142

KRAKÓW
Rok XVIII KWIECIEŃ (4) 1966

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350+80 egz. Ark. druk. 9. Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g. Maszynopis otrzymano 21. III 1966. Druk ukończono w kwietniu 1966. Zam. 122 23. III 1966. — T-13

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XVIII Nr 142 (4)
Kwiecień 1966
Kraków

966 14-IV 1966

Raduj się, ziemio, opromieniona tak niezmiernym blaskiem, oświecona jasnością Króla wieków, wolnaś jest od mroku, co świat okrywa.

W Wielką Sobotę, która w 966 roku przypadła na dzień 14 kwietnia, ta liturgia towarzyszyła obrzędowi

CHRZTU MIESZKA I

965 Dubrouka ad Meskonem venit.
966 Mesko dux Polonie baptizatur.

(Rocznik kapitulny krakowski)

„I natychmiast w ślad za głową i swoim umiłowanym władcą poszły ułomne dotąd członki spośród ludu i w szatę godową przyodziane, w poczet synów Chrystusowych zostały zaliczone. Ich pierwszy biskup Jordan ciężką miał z nimi pracę, zanim, niezmordowany w wysiłkach, nakłonił ich słowem i czynem do uprawiania winnicy Pańskiej".

(Thietmar)

TE DEUM LAUDAMUS
TE DOMINUM CONFITEMUR

DOKUMENTY VATICANUM II

Textus versio divulgetur
E Curia Metropolitana
Cracoviae, die 25 Martii 1966 a.

† Carolus
Archiepiscopus

M. Marszowski *Vicecancellarius Curiae*
L. dz. 956/66

PAWEŁ BISKUP
SŁUGA SŁUG BOŻYCH
RAZEM Z OJCAMI ŚWIĘTEGO SOBORU
NA WIECZNĄ RZECZY PAMIĄTKĘ

DEKLARACJA O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ O PRAWIE OSOBY I WSPÓLNOT DO WOLNOŚCI SPOŁECZNEJ I CYWILNEJ W SPRAWACH RELIGIJNYCH

1. W naszej epoce ludzie stają się coraz bardziej świadomi godności osoby ludzkiej [1] i zwiększa się liczba tych, którzy się domagają, aby w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozwagą oraz odpowiedzialną wolnością, nie przymuszani lecz wiedzeni świadomością obowiązku. Domagają się również prawnego określenia granic władzy publicznej, aby nie była nadmiernie uszczuplona godziwa wolność zarówno osoby jak i stowarzyszeń. Ów postulat wolności w społeczeństwie ludzkim odnosi się głównie do humanistycznych dóbr duchowych, przede wszystkim zaś do swobodnego wyznawania religii w społeczeństwie. Zwracając pilną uwagę na owe dążenia i zamierzając wyjaśnić, w jakim stopniu są one zgodne z prawdą i sprawiedliwością, obecny Sobór Watykański bada świętą tradycję i naukę Kościoła, z których wydobywa rzeczy nowe, zawsze zgodne z dawnymi.

Najpierw więc oświadcza Święty Sobór, że sam Bóg ukazał ludzkości drogę, na której Jemu służąc ludzie mogą osiągnąć w Chrystusie zbawienie i szczęśliwość. Wierzymy, że owa jedyna prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim i apo-

[1] Por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 11 kwietnia 1963: AAS 55, 1963; tamże, s. 265; Pius XII, *Orędzie radiowe*, 24 grudnia 1944: AAS 37, 1945, s. 14.

stolskim, któremu Pan Jezus powierzył zadanie rozszerzania jej na wszystkich ludzi, mówiąc Apostołom: „Idźcie tedy i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, ucząc je zachowywać wszystko, cokolwiek wam nakazałem" (Mt 28, 19—20). Wszyscy ludzie zaś obowiązani są szukać prawdy, zwłaszcza w sprawach dotyczących Boga i Jego Kościoła, a poznawszy ją, przyjąć i zachowywać.

Zarazem też Sobór Święty oświadcza, iż obowiązki te dotykają i wiążą sumienie człowieka i że prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie. Następnie, ponieważ wolność religijna, której ludzie domagają się dla wypełniania obowiązku czci Bożej, dotyczy wolności od przymusu w społeczeństwie cywilnym — pozostawia ona nienaruszoną tradycyjną naukę katolicką o moralnym obowiązku ludzi i społeczeństw wobec prawdziwej religii i jedynego Kościoła Chrystusowego. Poza tym, rozważając ów problem wolności religijnej, Sobór Święty zamierza rozwinąć naukę ostatnich Papieży o nienaruszalnych prawach osoby ludzkiej, jak również o prawnym ustroju społeczeństwa.

I. OGÓLNA ZASADA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

2. Obecny Sobór Watykański oświadcza, iż osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, iż wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiejkolwiek władzy ludzkiej tak, aby w sprawach religijnych nikogo ani nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu, ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnie i publicznie, indywidualnie lub w łączności z innymi, w godziwym zakresie. Poza tym oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem [2]. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne.

Z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagleni są własną swą naturą,

[2] Por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 11 kwietnia 1963: AAS 55, 1963, s. 260—261; Pius XII, *Orędzie radiowe*, 24 grudnia 1942: AAS 35, 1943, s. 19; Pius XI, Encyklika *Mit brennender Sorge*, 14 marca 1937: AAS 29, 1937, s. 160; Leon XIII, Encyklika *Libertas praestantissimum*, 20 czerwca 1888: *Acta Leonis XIII* 8, 1888, s. 237—238.

a także obowiązani moralnie — do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy. Tego zaś zobowiązania nie mogliby ludzie wypełniać w sposób zgodny z ich naturą, gdyby nie mieli zarówno wolności psychologicznej, jak i wolności od zewnętrznego przymusu. A więc prawo do wolności religijnej ma fundament nie w subiektywnym nastawieniu osoby, ale w samej jej naturze. Dlatego prawo do owej wolności trwa również w tych, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej; i korzystanie z tego prawa nie może napotykać na przeszkody, jeśli zachowywany jest sprawiedliwy ład publiczny.

3. Wszystko to jeszcze jaśniej ukazuje się temu, kto bierze pod uwagę, iż najwyższą normą ludzkiego życia jest samo prawo Boże, wieczne, obiektywne i uniwersalne, którym Bóg, wedle planu mądrości i miłości swojej, porządkuje, kieruje i rządzi całym światem i losami wspólnoty ludzkiej. Tego to prawa uczestnikiem Bóg czyni człowieka, aby on, za miłosiernym zrządzeniem Bożej Opatrzności, mógł coraz lepiej poznawać niezmienną prawdę. Przeto każdy ma obowiązek, a stąd też i prawo szukania prawdy w dziedzinie religijnej, aby, poprzez użycie właściwych środków, ukształtował w sobie słuszny i prawdziwy sąd sumienia.

Prawdy zaś trzeba szukać w sposób zgodny z godnością osoby ludzkiej i z jej naturą społeczną, to znaczy poprzez swobodne badanie, przy pomocy magisterium, czyli nauczania, wymiany myśli i dialogu, którymi jedni drugim wykładają prawdę, jaką znaleźli albo sądzą, że znaleźli, aby nawzajem pomóc sobie w szukaniu prawdy; skoro zaś prawda została poznana, należy mocno przy niej trwać osobowym przyświadczeniem.

Nakazy Bożego prawa człowiek dostrzega i rozpoznaje za pośrednictwem swego sumienia, do którego jest obowiązany wiernie się stosować w całym swym postępowaniu, aby dotrzeć do swego celu, Boga. Nie wolno więc go zmuszać, aby postępował wbrew swemu sumieniu. Lecz nie wolno mu również przeszkadzać, w postępowaniu zgodnie z własnym sumieniem, zwłaszcza w dziedzinie religijnej. Praktykowanie bowiem religii, z samej jej istoty, polega przede wszystkim na wewnętrznych aktach dobrowolnych i swobodnych, przez które człowiek bezpośrednio do Boga się ustosunkowuje; aktów tego rodzaju żadna władza wyłącznie ludzka nie może ani nakazywać, ani zabraniać [3]. Sama zaś społeczna

---

[3] Por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 11 kwietnia 1963: AAS 55, 1963, s. 270; Paweł VI, *Orędzie radiowe*, 22 grudnia 1964: AAS 57, 1965, s. 181—182.

natura człowieka wymaga, aby człowiek wewnętrzne akty religijne ujawniał na zewnątrz, aby łączył się z innymi ludźmi w dziedzinie religii, wyznawał swą religię na sposób społeczny. Zadaje się więc gwałt osobie ludzkiej i samemu porządkowi ustanowionemu dla ludzi przez Boga, jeśli odmawia się człowiekowi swobodnego, przy zachowaniu sprawiedliwego ładu społecznego, wyznawania religii w społeczeństwie.

Przy tym akty religijne, którymi ludzie, prywatnie i publicznie, z osobistego przekonania zwracają się do Boga, przekraczają swą naturą ziemski i doczesny porządek rzeczy. A więc władza cywilna, której właściwym celem jest troszczenie się o wspólne dobro doczesne, powinna uznawać życie religijne obywateli i sprzyjać mu, ale należy stwierdzić, iż przekracza ona wyznaczone dla niej granice, jeśli pozwala sobie kierować aktami religijnymi albo przeszkadzać im.

4. Wolność, czyli zabezpieczenie od przymusu w sprawach religijnych, przysługująca poszczególnym osobom, powinna być im przyznana również wtedy, gdy działają wspólnie. Zarówno bowiem społeczna natura człowieka, jak i społeczna natura samej religii, wymagają istnienia wspólnot religijnych.

Wspólnotom tym więc, dopóki słuszne wymagania porządku publicznego nie są naruszane, należy się prawnie wolność, aby rządzić się mogły według własnych norm, czcić najwyższe Bóstwo kultem publicznym, pomagać swym członkom w praktykowaniu życia religijnego i wspierać ich nauczaniem, oraz rozwijać takie instytucje, w których członkowie mogliby ze sobą współpracować przy układaniu własnego życia według wyznawanych zasad religijnych.

Podobnie przysługuje wspólnotom religijnym prawo do tego, by władza cywilna nie przeszkadzała im środkami prawnymi czy działalnością administracyjną w wybieraniu, kształceniu, mianowaniu i przenoszeniu swych własnych kapłanów, w komunikowaniu się z władzami i wspólnotami religijnymi znajdującymi się w innych krajach, we wznoszeniu budowli religijnych, a także w zdobywaniu i korzystaniu z godziwych dóbr.

Wspólnoty religijne mają też prawo do tego, aby nie przeszkadzano im w publicznym nauczaniu i wyznawaniu swej wiary słowem i pismem. W rozpowszechnianiu zaś wiary religijnej i wprowadzaniu praktyk trzeba zawsze wystrzegać się wszelkiej działalności, która miałaby posmak przymusu albo nieuczciwego czy niedostatecznie usprawiedliwionego nakłaniania, zwłaszcza gdy jej przedmiotem są ludzie niedostatecznie wykształceni czy ubodzy.

Taki sposób postępowania należy uznać za nadużycie własnego prawa i naruszenie prawa innych.

Poza tym wymaga wolność religijna, aby wspólnotom religijnym nie przeszkadzano w swobodnym okazywaniu szczególnej wartości ich nauki dla organizowania społeczeństwa i ożywiania całej aktywności ludzkiej. A wreszcie w społecznej naturze człowieka i w samej istocie religii ma fundament prawo, przysługujące ludziom do tego, by, kierując się własnym zmysłem religijnym, mogli swobodnie odbywać zebrania i zakładać stowarzyszenia o celach wychowawczych, kulturalnych, charytatywnych i społecznych.

5. Każdej rodzinie, jako społeczności cieszącej się własnym i pierwotnym prawem, przysługuje uprawnienie do swobodnego organizowania życia religijnego w ognisku domowym pod kierunkiem rodziców. Rodzicom zaś przysługuje prawo do tego, aby według własnych swych poglądów religijnych rozstrzygali, jaki rodzaj nauczania religijnego ma być udzielany ich dzieciom. Dlatego władza cywilna powinna uznać prawo rodziców do wybierania naprawdę swobodnie szkół lub innych środków wychowania i nie powinna nakładać na nich, za tę wolność wyboru, niesprawiedliwych ciężarów, czy to bezpośrednio czy pośrednio. Naruszane są również prawa rodziców, jeśli zmusza się dzieci do uczęszczania w szkole na wykłady, które nie są zgodne z przekonaniem religijnym rodziców, albo jeśli się narzuca jedyny system wychowania, z którego całkowicie usunięta zostaje formacja religijna.

6. Ponieważ wspólne dobro społeczeństwa, będące ogółem takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i łatwiej osiągnąć własną doskonałość, polega głównie na przestrzeganiu praw i obowiązków osoby ludzkiej [4], troska o respektowanie prawa do wolności religijnej należy zarówno do obywateli, jak do grup społecznych, jak do władz cywilnych, jak i do Kościoła i innych wspólnot religijnych, do każdego z tych czynników we właściwy mu sposób, w zależności od ich obowiązków wobec dobra wspólnego.

Strzeżenie i wspieranie nienaruszalnych praw człowieka jest istotnym obowiązkiem każdej władzy cywilnej [5]. Powinna więc władza cywilna za pomocą sprawiedliwych praw i innych odpowiednich środków skutecznie troszczyć się o chronienie wolności religijnej

---

4 Por. Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, 15 maja 1961: AAS 53, 1961, s. 417; tamże, Encyklika *Pacem in terris*, 11 kwietnia 1963: AAS 55, 1963, s. 273.

5 Por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 11 kwietnia 1963: AAS 55, 1963, s. 273—274; Pius XII, *Orędzie radiowe*, 1 czerwca 1941: AAS 33, 1941, s. 200.

wszystkich obywateli i stwarzać dobre warunki dla rozwoju życia religijnego, aby obywatele naprawdę mogli korzystać z praw religijnych i wypełniać wyznaczone przez religię obowiązki i aby samo społeczeństwo korzystało z dóbr sprawiedliwości i pokoju, które wynikają z wierności ludzi wobec Boga i Jego świętej woli [6].

Jeśli, zważywszy na szczególne sytuacje narodów, zostaje przyznana jednej wspólnocie religijnej wyjątkowa pozycja cywilna w prawnym ustroju społeczeństwa, konieczne jest, aby jednocześnie było uznawane i respektowane prawo wszystkich obywateli i wspólnot religijnych do wolności w dziedzinie religijnej.

Wreszcie władza cywilna winna się troszczyć o to, by nigdy, czy to w sposób otwarty czy ukryty, nie była naruszana z powodów związanych z religią równość obywateli w dziedzinie prawa, która też należy do wspólnego dobra społeczności, i żeby wśród obywateli nie miała miejsca dyskryminacja.

Wynika z tego, iż niegodziwie postępuje władza publiczna, jeśli za pomocą siły albo strachu, albo innych środków chce narzucić obywatelom wyznawanie albo odrzucenie jakiejkolwiek religii, albo przeszkodzić komukolwiek we wstąpieniu do wspólnoty religijnej albo w opuszczeniu jej. Tym bardziej wykracza się przeciwko woli Bożej oraz świętym prawom osoby i rodziny narodów, kiedy w jakikolwiek sposób używa się siły w celu zniszczenia albo ograniczenia religii czy to w całej ludzkości czy w którymś kraju albo w określonej grupie ludzi.

7. Prawo do wolności w dziedzinie religii realizuje się w społeczności ludzkiej, dlatego też korzystanie z niego podlega pewnym określającym je regułom.

Przy korzystaniu z wszelkich rodzajów wolności należy przestrzegać moralnej zasady odpowiedzialności osobistej i społecznej; w realizowaniu swych praw poszczególni ludzie i grupy społeczne mają moralny obowiązek zwracania uwagi i na prawa innych, i na swoje wobec innych obowiązki, i na wspólne dobro wszystkich. Wobec wszystkich należy postępować sprawiedliwie i po ludzku.

Poza tym, ponieważ społeczeństwu cywilnemu przysługuje prawo do bronienia się przeciwko nadużyciom, jakie mogłyby się pojawiać pod pretekstem korzystania z wolności religijnej, troska o taką obronę jest szczególnym obowiązkiem władzy cywilnej; musi się jednak to dokonywać nie w sposób arbitralny ani nie poprzez niesprawiedliwe sprzyjanie jednej tylko ze stron, ale wedle norm prawnych, dostosowanych do obiektywnego porządku moralnego;

---

[6] Por. Leon XIII, Encyklika *Immortale Dei*, 1 listopada 1885: AAS 18, 1885, s. 161.

przestrzeganie tych norm jest niezbędne dla skutecznego zabezpieczania praw wszystkich obywateli i ich harmonijnego współżycia, właściwej troski o godziwy pokój publiczny, polegający na uporządkowanym współżyciu w atmosferze prawdziwej sprawiedliwości, oraz należyte strzeżenie moralności publicznej. Wszystko to stanowi podstawowy element dobra wspólnego i wchodzi w skład pojęcia porządku publicznego. Poza tym trzeba strzec obyczaju zachowywania integralnej wolności w społeczeństwie, według którego to obyczaju należy przyznać człowiekowi jak najwięcej wolności, a ograniczać ją tylko wtedy i tylko w takim stopniu, jak jest to konieczne.

8. W naszych czasach ludzie doznają różnego rodzaju ucisku i grozi im pozbawienie możliwości postępowania według własnej woli. Z drugiej zaś strony niemało jest takich, którzy pod pozorem wolności odrzucają wszelką zależność i lekceważą konieczne zasady posłuszeństwa.

Przeto obecny Sobór Watykański wzywa wszystkich, zwłaszcza zaś tych, do których należy troska o wychowanie innych, aby starali się urabiać takich ludzi, którzy by, stosując się do ładu moralnego, byli posłuszni prawowitej władzy i zarazem miłowali autentyczną wolność; ludzi, którzy by własnym sądem rozstrzygali problemy w świetle prawdy, działali z poczuciem odpowiedzialności i usiłowali podążać za wszystkim, co prawdziwe i sprawiedliwe, chętnie zespalając swój wysiłek z pracą innych.

Wolność więc religijna winna również służyć i prowadzić do tego, aby ludzie przy spełnianiu swoich obowiązków, bardziej odpowiedzialnie postępowali w życiu społecznym.

II. WOLNOŚĆ RELIGIJNA W ŚWIETLE OBJAWIENIA

9. To, co obecny Sobór Watykański oznajmia o prawie człowieka do wolności religijnej, ma fundament w godności osoby, której to godności wymagania uświadomiły się pełniej rozumowi ludzkiemu dzięki doświadczeniu wieków. Co więcej, owa nauka o wolności ma korzenie w boskim Objawieniu; z tego względu chrześcijanie z tym większą czcią powinni jej przestrzegać. Wprawdzie Objawienie nie formułuje wyraźnie prawa do wolności od zewnętrznego przymusu w sprawach religijnych, ale za to ujawnia w pełnych wymiarach godność osoby ludzkiej, ukazuje szacunek Chrystusa dla wolności człowieka, przy wypełnianiu przezeń obowiązku uwierzenia słowu Bożemu, i poucza nas, w jakim duchu powinni podejmować wszystkie swoje czyny uczniowie takiego Mistrza. Wszystko to dobrze uwydatnia ogólne zasady, na których opiera

się nauka tej Deklaracji o wolności religijnej. A przede wszystkim wolność religijna w społeczeństwie pozostaje w pełnej zgodzie z wolnością aktu wiary chrześcijańskiej.

10. Jednym z zasadniczych punktów nauki katolickiej, zawartym w słowie Bożym i nieustannnie głoszonym przez Ojców [7], jest zdanie, że człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć Bogu wiarą; nikogo więc wbrew jego woli nie wolno do przyjęcia wiary przymuszać [8]. Z własnej swej natury akt wiary ma charakter dobrowolny, gdyż człowiek, odkupiony przez Chrystusa Zbawiciela i powołany przez Jezusa Chrystusa do przybranego synostwa [9], może siebie oddać objawiającemu się Bogu tylko wtedy, jeśli pociągany przez Ojca [10] okazuje Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary. Z całą więc istotą wiary jest jak najpełniej zgodne, aby w sprawach religijnych wykluczony był jakikolwiek rodzaj przymusu ze strony ludzi. Dlatego też stan wolności religijnej w znaczny sposób przyczynia się do kształtowania takiego układu stosunków, w którym ludzie mogą być bez przeszkód zachęcani do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, dobrowolnie ją przyjmować i całym swoim życiem czynnie ją wyznawać.

11. Bóg wzywa ludzi, aby Mu służyli, w duchu i prawdzie; wezwanie takie wiąże ich w sumieniu, ale nie zniewala. Zważa On bowiem na godność osoby ludzkiej, przez Siebie stworzonej, która powinna kierować się własnym rozeznaniem i korzystać z wolności. W najwyższym stopniu przejawiło się to w Jezusie Chrystusie, w którym Bóg w doskonały sposób ukazał Siebie samego i swoje zamierzenia. Chrystus bowiem, który jest Mistrzem

---

[7] Laktancjusz, *Divinarum Institutionum*, ks. V, 19: CSEL 19, s. 463—464, 465; PL 6, 614 i 616 (rozdz. 20); św. Ambroży, *Epistola ad Valentianum Imperatorem*, 21: PL 16, 1005; św. Augustyn, *Contra litteras Petiliani*, ks. II, rozdz. 83: CSEL 52, s. 112; PL 43, 315; por. C. 23, q. 5, c. 33 (wyd. Friedberg, kol. 939); tenże, *List* 23: PL 33, 98; tenże, *List* 34: PL 33, 132; tenże, *List* 35, PL 33, 135; św. Grzegorz Wielki, *Epistola ad Vergilium et Theodorum Episcopos Massiliae Galliarum, Registrum Epistolarum*, I, 45: MGH *List* I, s. 72; PL 77, 510—511 (ks. I, *List* 47); tenże, *Epistola ad Ioannem Episcopum Constantinopolitanum, Registrum Epistolarum*, III, 52: MGH, *List* I, s. 210; PL 77, 649 (ks. III, *List* 53); por. D. 45, rozdz. 1 (wyd. Friedberg, kol. 160); Synod Tolet. IV, kan. 57: Mansi 10, 633; por. D. 45, kan 5 (wyd. Friedberg, kol. 161—162); Klemens III: X, V, 6, 9: (wyd. Friedberg, kol. 774); Innocenty III, *Epistola ad Arelatensem Archiepiscopum*, X., III, 42, 3 (wyd. Friedberg, kol. 646).

[8] Por. CIC, kan. 1351; Pius XII, *Przemówienie do Prałatów audytorów i do innych urzędników i pracowników Trybunału Świętej Roty Rzymskiej*, 6 października 1946: AAS 38, 1946, s. 394; tenże, Encyklika *Mystici Corporis*, 29 czerwca 1943: AAS 1943, s. 243.

[9] Por. Ef 1, 5.

[10] Por. Jn 6, 44.

i Panem naszym [11], łagodny i pokornego serca [12], cierpliwie przyciągał ku sobie i zapraszał uczniów [13]. Nauczanie swoje wspierał i umacniał cudami, by wzbudzić i umocnić wiarę słuchaczy, a nie po to, aby stosować wobec nich przymus [14]. Prawdą jest, że ganił niewiarę słuchaczy, ale wymierzenie kary zostawiał Bogu na dzień Sądu [15]. Wysyłając Apostołów na drogi świata, rzekł im: „Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony; kto nie uwierzy, będzie potępiony." (Mk 16, 16). Sam zaś, wiedząc, że razem z pszenicą zasiano kąkol, pozwolił obojgu róść aż do żniwa, które dokona się u kresu czasów [16]. Nie chcąc być Mesjaszem politycznym, panującym za pomocą siły [17], wolał nazywać siebie Synem Człowieczym, który przyszedł, „aby służyć i dać duszę swoją jako okup za wielu". (Mk 10, 45). Okazał się doskonałym Sługą Bożym [18], który „trzciny zgniecionej nie złamie i dymiącego lnu nie dogasi" (Mt 12, 20). Uznawał władzę cywilną i jej uprawnienia, nakazując dawać daninę cesarzowi, wyraźnie jednak upominał, że należy przestrzegać wyższych praw Bożych: „Oddajcie więc, co jest cesarskiego — cesarzowi, a co jest Boże — Bogu" (Mt 22, 21). Dokonując wreszcie na krzyżu dzieła odkupienia, aby zdobyć dla ludzi zbawienie i prawdziwą wolność, dopełnił swego objawienia. Dał bowiem świadectwo prawdzie [19], ale zaprzeczającym nie chciał jej narzucać siłą. Królestwa Jego bowiem broni się nie za pomocą ciosów [20]; umacnia się ono przez dawanie świadectwa prawdzie i słuchanie prawdy, a wzrasta miłością, przez którą Chrystus wywyższony na krzyżu, ludzi do siebie pociągnął [21].

Apostołowie, pouczeni słowem i przykładem Chrystusa, poszli tą samą drogą. Od samych początków Kościoła uczniowie Chrystusa pracowali nad tym, aby skierować ludzi do wyznawania Chrystusa Pana, nie przez stosowanie przymusu ani przez sztuczki niegodne Ewangelii, ale przede wszystkim przez moc słowa Bożego [22]. Mężnie oznajmiali wszystkim zamysły Boga Zbawcy, „który chce, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy".

---

11 Por. Jn 13, 13.

12 Por. Mt 11, 29.

13 Por. Mt 11, 28—30; Jn 6, 67—68.

14 Por. Mt 9, 28—29; Mk 9, 23—24; 6, 5—6; Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, 6 sierpnia 1964: AAS 56, 1964, s. 642—643.

15 Por. Mt 11, 20—24; Rz 12, 19—20; 2 Tes 1, 8.

16 Por. Mt 13, 30 i 40—42.

17 Por. Mt 4, 8—10; Jn 6, 15.

18 Por. Iz 42, 1—4.

19 Por. Jn 18, 37.

20 Por. Mt 26, 51—53; Jn 18, 36.

21 Por. Jn 12, 32.

22 Por. 1 Kor 2, 3—5; 1 Tes 2, 3—5.

(1 Tym 2, 4); jednocześnie jednak z szacunkiem odnosili się do słabych, choćby żyli w błędzie, okazując tym, że „każdy z nas z samego siebie zda sprawę Bogu" (Rz 14, 12)[23] i dlatego jest obowiązany być posłusznym własnemu sumieniu. Tak jak Chrystus, Apostołowie zawsze przykładali się do dawania świadectwa prawdzie Bożej, z wielką odwagą ośmielając się wobec ludu i książąt głosić „słowo Boże z ufnością" (Dz 4, 31)[24]. Silną bowiem wiarą wierzyli, że sama Ewangelia jest naprawdę mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego[25]. Przeto pogardziwszy wszelkim „orężem cielesnym"[26], naśladując łagodność i skromność Chrystusa, głosili słowo Boże, w pełni ufając w boską moc tego słowa, zdolną do niszczenia potęg przeciwnych Bogu[27] i do pociągnięcia ludzi do wiary i posłuszeństwa wobec Chrystusa[28]. Jak Mistrz, tak i Apostołowie uznawali prawowitą władzę cywilną; „Każdy niechaj będzie poddany władzom wyższym; ...kto sprzeciwia się władzy, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu" (Rz 13, 1—2)[29]. Jednocześnie jednak nie obawiali się przeciwstawić władzy publicznej, gdy ona szła na przekór świętej woli Boga: „Bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi" (Dz 5, 29)[30]. Poszli tą drogą niezliczeni męczennicy i wierni przez wszystkie wieki i na całym świecie.

12. Kościół więc, wierny prawdzie ewangelicznej, idzie śladami Chrystusa i Apostołów, kiedy uznaje i popiera zasadę wolności religijnej jako harmonizującą z godnością ludzką i objawieniem Bożym. W ciągu wieków przechował i przekazał potomności naukę otrzymaną od Mistrza i Apostołów. Chociaż w życiu Ludu Bożego, pielgrzymującego przez zmienne koleje ludzkich dziejów, nieraz pojawiał się sposób postępowania niedostatecznie zgodny z duchem ewangelicznym, a nawet mu przeciwny, zawsze jednak trwała w Kościele nauka, że nikogo nie wolno przymuszać do wiary.

Zaczyn ewangeliczny długo działał w umysłach ludzkich i w wielkim stopniu przyczynił się do tego, że z upływem czasu, ludzie zaczęli szerzej rozumieć godność swej osoby i dojrzało przekonanie, że w sprawach religijnych należy w państwie zachować ją wolną od wszelkiego przymusu ludzkiego.

---

23 Por. Rz 14, 1—23; 1 Kor 8, 9—13; 10, 23—33.
24 Por. Ef 6, 19—20.
25 Por. Rz 1, 16.
26 Por. 2 Kor 10, 4; 1 Tes 5, 8—9.
27 Por. Ef 6, 11—17.
28 Por. 2 Kor 10, 3—5.
29 Por. 1 P 2, 13—17.
30 Por. Dz 4, 19—20.

13. Wśród czynników, które sprzyjają dobru Kościoła, a nawet dobru samej społeczności ziemskiej, i które wszędzie i zawsze należy zachowywać oraz bronić od wszelkiego naruszenia, najważniejsze jest z pewnością to, aby Kościół miał taką swobodę działania, jakiej wymaga troska o zbawienie ludzi [31]. Jest to bowiem święta wolność, którą Jednorodzony Syn Boży obdarzył Kościół nabyty prze Niego własną krwią. Wolność ta tak dalece przysługuje Kościołowi, że ci, którzy ją zwalczają, sprzeciwiają się woli Bożej. Wolność Kościoła jest podstawową zasadą w stosunkach pomiędzy Kościołem i władzami publicznymi oraz całym porządkiem cywilnym.

W społeczeństwie ludzkim i wobec wszelkiej władzy publicznej Kościół domaga się dla siebie wolności, jako autorytet duchowy, ustanowiony przez Chrystusa Pana, któremu z Bożego nakazu przypada obowiązek pójścia na cały świat i głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu [32]. Wolności domaga się również dla siebie Kościół jako społeczność ludzi, którym przysługuje prawo do życia w społeczeństwie cywilnym, według nakazu wiary chrześcijańskiej [33].

Tam, gdzie istnieje zasada wolności religijnej, nie tylko słowami ogłoszona i nie tylko sankcjonowana prawami, ale również szczerze realizowana w praktyce, dopiero tam Kościół ma stale zarówno prawne jak i faktyczne warunki niezależności niezbędnej dla pełnienia boskiego posłannictwa, której autorytety kościelne coraz usilniej domagały się w społeczeństwie [34]. Jednocześnie zaś chrześcijanom, tak samo jak wszystkim innym ludziom, przysługuje prawo cywilne do tego, by nie doznawali przeszkód w prowadzeniu swojego życia według sumienia. Istnieje więc zgodność między wolnością Kościoła i ową wolnością religijną, która wszystkim ludziom i wspólnotom musi być jako prawo przyznana oraz usankcjonowana w ustroju prawnym.

14. Aby sprostać boskiemu nakazowi: „Nauczajcie wszystkie narody" (Mt 28, 19), Kościół katolicki ze wszystkich sił musi starać się o to, „aby słowo Boże się szerzyło i było wysławiane" (2 Tes., 3, 1).

---

31 Por. Leon XIII, List *Officio Sanctissimo*, 22 grudnia 1887; AAS 20, 1887, s. 269; tenże, List *Ex Litteris*, 7 kwietnia 1887: AAS 19, 1886, s. 465.

32 Por. Mk 16, 15; Mt 28, 18—20; Pius XII, Encyklika *Summi Pontificatus*, 20 października 1939: AAS 31, 1939, s. 445—446.

33 Por. Pius XI, List *Firmissimam constantiam*, 28 marca 1937: AAS 29, 1937, s. 196.

34 Por. Pius XII, Przemówienie *Ci riesce*, 6 grudnia 1953: AAS 45, 1953, s. 802.

Żarliwie więc prosi Kościół swoich synów o to, aby przede wszystkim zanosili „prośby, modlitwy, błagania i dziękczynienia za wszystkich ludzi... Jest to bowiem dobre i miłe Zbawicielowi naszemu, Bogu, który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy" (1 Tym 2, 1—4).

Chrześcijanie zaś, w kształtowaniu swego sumienia, powinni pilnie baczyć na świętą i pewną naukę Kościoła [35]. Z woli bowiem Chrystusa Kościół katolicki jest nauczycielem prawdy i ciąży na nim obowiązek, aby głosił i autentycznie nauczał Prawdy, którą jest Chrystus, a zarazem, by powagą swoją oznajmiał i potwierdzał zasady porządku moralnego, wynikające z samej natury ludzkiej. Ponadto chrześcijanie mądrze postępując wobec tych, którzy są na zewnątrz, „w Duchu Świętym, w miłości nieobłudnej, w mówieniu prawdy" (2 Kor 6, 6—7) powinni starać się szerzyć światło żywota z całą ufnością [36] i z całym męstwem apostolskim, aż do wylania krwi.

Uczeń bowiem ma wobec Chrystusa Nauczyciela ścisły obowiązek coraz pełniejszego z każdym dniem poznawania prawdy od Niego otrzymanej, wiernego jej głoszenia i usilnego bronienia, z wykluczeniem oczywiście środków sprzecznych z duchem ewangelicznym. Zarazem jednak miłość Chrystusa nagli go, aby wobec ludzi, którzy trwają w błędzie albo w niewiedzy co do spraw wiary, postępował z miłością, roztropnością i cierpliwością [37]. Trzeba więc brać pod uwagę zarówno obowiązki wobec Chrystusa, Słowa ożywiającego, które winno być głoszone, jak prawa osoby ludzkiej, jak i miarę łaski udzielonej przez Boga, za pośrednictwem Chrystusa, człowiekowi, który zostaje wezwany do dobrowolnego przyjęcia i wyznawania wiary.

15. Jest rzeczą znaną, że w naszych czasach ludzie pragną mieć możność swobodnego wyznawania religii prywatnie i publicznie; co więcej — że w wielu Konstytucjach wolność religijna proklamowana już jest jako prawo cywilne, i uroczyście uznawana w dokumentach międzynarodowych [38].

Nie brak jednak państw, w których — chociaż ich Konstytucje uznają wolność kultu religijnego — same władze publiczne usiłują odciągać obywateli od wyznawania religii i uczynić życie wspólnot religijnych bardzo trudnym i zagrożonym.

---

[35] Por. Pius XII, *Orędzie radiowe*, 23 marca 1952: AAS 44, 1952, s. 270—73.

[36] Por. Dz 4, 29.

[37] Por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 11 kwietnia 1963: AAS 55, 1963, s. 299—300.

[38] Por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 11 kwietnia 1963: AAS 55, 1963, s. 295—296.

Witając z radością pomyślne znaki, jakie przynosi nasza epoka, i ze smutkiem zwracając uwagę na owe fakty godne ubolewania, Sobór Święty wzywa katolików, a jednocześnie prosi wszystkich ludzi, aby z największą uwagą zastanowili się nad tym, jak bardzo potrzebna jest wolność religijna, zwłaszcza w obecnej sytuacji rodziny ludzkiej. Wyraźne jest bowiem, że wszystkie narody w coraz większym stopniu stają się jednością; powstają coraz ściślejsze związki między ludźmi różnych kultur i religii; zwiększa się wreszcie w każdym człowieku świadomość jego własnej odpowiedzialności. Aby zaś kształtowały się i umacniały w ludzkości pokojowe stosunki i zgoda, niezbędne jest, by we wszystkich krajach wolność religijna obwarowana była skuteczną ochroną prawną i by respektowane były najwyższe obowiązki i prawa ludzi do swobodnego prowadzenia w społeczeństwie życia religijnego.

Oby sprawił Bóg, Ojciec wszystkich ludzi, by rodzina ludzka, pilnie przestrzegając zasady wolności religijnej w społeczeństwie, przez łaskę Chrystusa i moc Ducha Świętego doprowadzona została do owej wzniosłej i wieczystej „wolności chwały synów Bożych" (Rz 8, 21).

Wszystko to, co wyrażone zostało w tej Deklaracji, w całości i w szczegółach zyskało uznanie Ojców Świętego Soboru. My, na mocy udzielonej Nam przez Chrystusa władzy Apostolskiej, wraz z Czcigodnymi Ojcami, w Duchu Świętym to zatwierdzamy, postanawiamy i ustalamy, i te postanowienia soborowe polecamy ogłosić na chwałę Bożą.

W Rzymie, u św. Piotra, w dniu 7 grudnia 1965 roku.

Ja, PAWEŁ, Biskup Kościoła Katolickiego.

Następują podpisy Ojców.

STEFAN MOYSA SJ

UWAGI NA TEMAT DEKLARACJI O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Deklaracja o wolności religijnej uważana jest przez wielu obserwatorów za jeden z najważniejszych dokumentów Soboru Watykańskiego II. Trzeba zgodzić się z tym stwierdzeniem, jeżeli się zwróci uwagę, że obok *Dekretu o ekumenizmie*, *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* i *Konstytucji o obecności Kościoła w świecie współczesnym*, jest ona jedną z czterech uchwał znajdujących się, według wyrażenia kardynała Suenensa, w linii *Ecclesia ad extra*. Dokumenty te określają bowiem stosunek Kościoła do ludzi znajdujących się poza jego ścisłymi granicami. *Dekret o ekumenizmie* i *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* będą na pewno miały decydujący wpływ na dialog Kościoła w dziedzinie ściśle religijnej. Konstytucja pastoralna zajmuje się dialogiem Kościoła ze światem świeckim. Deklaracja o wolności religijnej natomiast jest decydującym warunkiem, aby rozwinął się zarówno dialog w sprawach religijnych, jak i w sprawach świeckich z nimi bezpośrednio związanych, wskutek czego znaczenie jej niepomiernie wzrasta.

DOKUMENT O BURZLIWEJ PRZESZŁOŚCI

Deklaracja o wolności religijnej narodziła się z potrzeb ekumenicznych a jej opracowaniem zajął się Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan. W dniu 19 listopada 1963 roku, a więc w ciągu drugiej sesji, Emil de Smedt, biskup Bruges, przedstawił soborowemu plenum w imieniu Sekretariatu założenia i intencje tego dokumentu. Był on wówczas włączony do schematu o ekumenizmie, stanowił jego ostatni (piąty) rozdział i obejmował zaledwie trzy strony druku. Druga sesja soboru zdążyła jednak omówić jedynie trzy pierwsze rozdziały schematu o ekumenizmie. Na omówienie sprawy wolności religijnej nie wystarczyło czasu.

Poprawiony tekst wrócił na forum obrad w czasie trzeciej sesji w dniu 23 września 1964 roku. Po dyskusji nie został on poddany głosowaniu wstępnemu, jak przewidywał regulamin, gdyż nie stanowił jeszcze osobnego dokumentu, ale tylko dodatek (*appendix*) do schematu o ekumenizmie. Jeszcze w czasie tej samej sesji Sekretariat opracował prawie zupełnie nową i znacznie rozszerzoną wersję projektu, który tym razem stanowił już zupełnie osobny dokument. Na skutek petycji niektórych ojców Soboru, żądających wystarczającego czasu dla przestudiowania nowego projektu, i tym razem, pod koniec trzeciej sesji, nie dochodzi do orientacyjnego głosowania. Ta decyzja prezydium soborowego, która zbiegła się z kilkoma innymi, jak autorytatywne wprowadzenie poprawek do schematu o ekumenizmie, wywołała duże rozgoryczenie wśród obserwatorów niekatolickich i wielu biskupów. Obserwatorzy rozjechali się przed zakończeniem sesji, a jeden z nich oświadczył: „Cofnęliśmy się sto lat wstecz". Dopiero czas, cierpliwość i wyjaśnienia kierowniczych czynników doprowadziły do uspokojenia umysłów, co wykazało raz jeszcze, że ekumenizm w swoim stadium obecnym może doznawać przeszkód i kryzysów, ale nie może być powstrzymany.

Przymusowa zwłoka okazała się jednak dla Deklaracji korzystna. Poprawiony trzeci raz projekt wrócił na salę soborową w dniu 15 września 1965 roku jako pierwszy z omawianych tematów czwartej sesji. Został powtórnie przedyskutowany i w głosowaniu orientacyjnym uzyskał 1997 głosów przeciw 224. Pierwszy raz okazała się liczebna słabość opozycji. Mimo tego Sekretariat przez liczne poprawki usiłował wyjść naprzeciw jej żądaniom. Nie dało to jednak spodziewanych wyników, gdyż w głosowaniu nad całością tekstu padło 249 głosów przeciw projektowi. Opozycja zmniejszyła się wydatnie dopiero przy ostatecznym głosowaniu bezpośrednio przed promulgacją. Dało ono wyniki 2308 głosów „za" i 70 głosów „przeciw".

Jak widać projekt *Deklaracji o wolności religijnej* napotkał na tak silne sprzeciwy, jak może żaden inny dokument soborowy, z wyjątkiem *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*. O ile jednak trudności związane z tą ostatnią były natury politycznej i wyrastały z opozycji państw arabskich do judaizmu, o tyle twórcy *Deklaracji o wolności religii* musieli się uporać z poważnymi problemami teologicznymi i praktycznymi. Ramy artykułu nie pozwalają, aby się nimi szczegółowo zajmować. Ograniczymy się jedynie do pozytywnego przedstawienia sensu Deklaracji i jej znaczenia dla życia Kościoła w świecie współczesnym.

ZNAKI CZASÓW

Można zaryzykować twierdzenie, że *Deklaracja o wolności religijnej* nie powstałaby, gdyby nie szczególna potrzeba dzisiejszych czasów. Człowiek współczesny bowiem szybko dochodzi do świadomości swojej osoby, uzyskując coraz to większe poczucie własnej godności. Fakt ten stwierdza Deklaracja zaraz na wstępie: „W naszej epoce ludzie stają się coraz bardziej świadomi godności osoby ludzkiej i zwiększa się liczba tych, którzy się domagają, aby w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozwagą oraz odpowiedzialną wolnością, nie przymuszani lecz wiedzeni świadomością obowiązku" (1) [1].

Powyższe zjawisko społeczne stanowi wyraźny „znak czasów", jeden z tych, o którym mówi Jan XXIII w swojej encyklice *Pacem in terris*. Wiadomo, że wyrażenia tego używa Ewangelia (Mt 16, 3), a dzisiaj rozumie się przez nie zewnętrzny przejaw odbywających się przemian historycznych, wskazówkę, w jakim kierunku idzie bieg historii świeckiej, którą bardzo ścisłe, chociaż tajemnicze więzy łączą z historią zbawienia. Właśnie ze względu na ten związek Kościół nie może być obojętny na „znaki czasów". Stanowią one szczególne wezwanie Boże, skłaniające go do tego, by badać swoją własną tradycję i wydobywać z niej zawsze nowe rzeczy w zgodności ze starymi (Por. Deklaracja, 1). *Deklaracja o wolności religijnej* stanowi właśnie to „nowe", brzmi jak dokument kościelny w sposób dość niezwykły, choć trzeba przyznać, że zalążki tej nauki były w posiadaniu Kościoła już bardzo dawno, a „znaki czasów dzisiejszych" pozwoliły im się dopiero w pełni rozwinąć.

W tym świetle *Deklaracja o wolności religijnej* okazuje się jako odpowiedź na zapytanie świata dzisiejszego. Świat współczesny pragnie umocnienia praw jednostki ludzkiej, wszystko, co tych praw dotyczy, stanowi przedmiot jego żywego zainteresowania. Świat osądza również wartość religii według tego, jakie miejsce daje ona ludzkiej wolności, w jakiej mierze jest religią przeznaczoną dla człowieka i jaką posiada wartość humanistyczną. Człowiek religijny, który chce zarazem być człowiekiem dzisiejszym, zadaje sobie pytanie, czy można pogodzić szczere uznanie wymogów religijnej prawdy z aspiracjami współczesnego człowieka do wolności. Pytanie to jest tylko częścią szerszego zagadnienia dotyczącego stosunku wartości religijnych do wartości humanistycznych. Czy brak należytego poglądu w tej sprawie nie jest przyczyną porzucania religii przez niektórych ludzi, albo lekceważenia humanizmu i zadań doczesnych przez innych?

---

[1] Cyfry w nawiasie odsyłają do odnośnych numerów Deklaracji.

OKREŚLENIE WOLNOŚCI RELIGIJNEJ I JEJ PODSTAWY

W swojej zasadniczej części Deklaracja zaznacza, że „...osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiejkolwiek władzy ludzkiej tak, aby w sprawach religijnych nikogo ani nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu, ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnie i publicznie, indywidualnie lub w łączności z innymi, w godziwym zakresie. Poza tym Sobór oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne (2).

Punktem wyjścia Deklaracji jest porządek prawny zorganizowanego społeczeństwa, który domaga się uznania wolności osoby ludzkiej do wyznawania religii zgodnej z nakazami własnego sumienia. Człowiek posiada więc prawo, aby wyznając taką religię czy inną, czy też nie wyznając żadnej religii nie ulegał przymusowi zewnętrznemu ze strony jednostki czy grup społecznych. Deklaracja nie mówi, że prawo to przysługuje również człowiekowi nie wyznającemu żadnej religii, ale wynika to wyraźnie z treści dokumentu. Chodzi bowiem o wolność od przymusu w wyznawaniu własnych poglądów. Nie zmienia to istoty rzeczy, czy są to poglądy religijne czy ateistyczne. Należy mocno podkreślić, że prawo do wolności religijnej w ujęciu Deklaracji jest to uprawnienie należne człowiekowi w społeczeństwie. Uprawnienie to winno być respektowane przez każde prawo pozytywne. Specyficzną właściwość tego uprawnienia zaznacza Deklaracja w swoim podtytule: „O prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych".

Żaden więc autorytet zewnętrzny, żadna osoba trzecia nie ma prawa stanąć między sumieniem ludzkim a Bogiem i wywierać na osobę ludzką jakiejkolwiek presji czy to fizycznej, czy moralnej w postaci gróźb, dyskryminacji społecznej, umniejszania zdolności do zajmowania stanowisk społecznych z racji wyznawania takiej czy innej religii, lub też nie wyznawania żądnej. Prawo to jednak, jak zaznacza Deklaracja słowami „w słusznych granicach", nie jest nieograniczone. Za chwilę powiemy, na czym to ograniczenie polega.

W ten sposób pojęta wolność pociąga za sobą szereg konsekwencji. Pierwszą z nich jest prawo nie tylko do wewnętrznego

i prywatnego wyznawania religii, ale do jej uzewnętrzniania zgodnie z nakazami sumienia. Deklaracja mówi bowiem o prawie „do kultu publicznego dla najwyższego Bóstwa" (4), do „publicznego nauczania i wyznawania swej wiary" (4) „dopóki słuszne wymagania porządku publicznego nie są naruszone" (4). Jest to rzecz całkowicie zrozumiała. Prawo do wewnętrznego czy nawet zewnętrznego lecz czysto prywatnego wyznawania religii byłoby iluzoryczne, gdyż są to akty, które nie wchodzą w zakres porządku publicznego, nie podpadają zatem pod kompetencje władzy państwowej i nie mogą stanowić przedmiotu osobnych praw. Poza tym religia nie jest zjawiskiem, które by się ograniczało jedynie do psychicznego życia człowieka. Zaangażowany w niej jest cały człowiek jako jedność psycho-fizyczna, a akty religijne jako akty prawdziwie ludzkie muszą znaleźć swoje odbicie w czci religijnej Bogu zewnętrznie oddawanej.

Wolność religijną wiąże się również ściśle z wolnością zrzeszania się w celu zabezpieczenia własnych potrzeb religijnych i wyboru takiej czy innej grupy religijnej, do której człowiek zgodnie z nakazami własnego sumienia pragnie należeć. Prawo to uzasadnia Deklaracja w sposób następujący: „Wolność, czyli zabezpieczenie od przymusu w sprawach religijnych, przysługująca poszczególnym osobom, powinna im być przyznana również wtedy, gdy działają wspólnie. Zarówno bowiem społeczna natura człowieka, jak i społeczna natura samej religii, wymagają istnienia wspólnot religijnych. Wspólnotom tym więc, o ile słuszne wymagania porządku publicznego nie są naruszone, należy się prawnie wolność, aby rządzić się mogły według własnych norm, czcić najwyższe Bóstwo kultem publicznym, pomagać swoim członkom w praktykowaniu życia religijnego i wspierać ich nauczaniem oraz rozwijać takie instytucje, w których członkowie mogliby ze sobą współpracować przy układaniu własnego życia według wyznawanych zasad religijnych" (4).

Wolność religijna, jak każda wolność obywatelska, może zostać nadużyta. Dlatego konieczne są pewne normy ograniczające praktykę wolności, które Deklaracja w ten sposób ujmuje: „...ponieważ społeczeństwu cywilnemu przysługuje prawo do bronienia się przeciw nadużyciom, jakie mogłyby się pojawić pod pretekstem korzystania z wolności religijnej, troska o taką obronę jest szczególnym obowiązkiem władzy cywilnej; musi się jednak to dokonywać nie w sposób arbitralny ani nie poprzez niesprawiedliwe sprzyjanie jednej tylko ze stron, ale wedle norm prawnych, dostosowanych do obiektywnego porządku moralnego; przestrzeganie tych norm jest niezbędne dla skutecznego zabezpieczenia praw wszystkich obywateli i ich harmonijnego współżycia, właściwej troski o go-

dziwy pokój publiczny, polegający na uporządkowanym współżyciu w atmosferze prawdziwej sprawiedliwości, oraz należyte strzeżenie moralności publicznej. Wszystko to stanowi podstawowy element dobra wspólnego i wchodzi w skład pojęcia porządku publicznego. Poza tym trzeba strzec obyczaju zachowania integralnej wolności w społeczeństwie, według którego to obyczaju należy przyznać człowiekowi jak najwięcej wolności, a ograniczać ją tylko wtedy i tylko w takim stopniu, jak jest to konieczne" (7).

Trzy są zatem wypadki, w których może nastąpić ingerencja państwa w sprawy religijne: Jeżeli dany akt religijny stanowi naruszenie praw innych ludzi, zakłócenie pokoju publicznego lub naruszenie moralności publicznej. Te bowiem elementy stanowią zasadnicze czynniki, bez których nie może istnieć publiczny porządek prawny w zorganizowanym państwie. Państwo więc musi zachować prawo do ingerencji w sprawy religijne, gdy jeden z tych trzech elementów zostanie naruszony.

Fakt, że Deklaracja uzasadnia konieczność wolności religijnej opierając się na porządku publiczno-prawnym, nie przekreśla innego fundamentu tej wolności, mianowicie godności osoby ludzkiej, przeciwnie, na niej buduje. Człowiek ma dlatego prawo, by w sprawach religijnych nie ulegać przymusowi zewnętrznemu, ponieważ jest osobą, istotą duchową, obdarzoną rozumem i wolą i jest panem swoich czynności. Na człowieku ciążą pewne zobowiązania moralne prowadzące go do właściwego mu celu. Te zobowiązania mają swój odpowiednik w prawach umożliwiających mu spełnianie tych zobowiązań. Ktokolwiek wkracza w te prawa lub ich odmawia, uniemożliwia człowiekowi osiągnięcie celu.

Sobór nie mógł jednak czerpać uzasadnienia wolności religijnej jedynie z zasad filozoficznych. Musiał sięgnąć do Ewangelii, czego zresztą domagał się też jego duszpasterski i ekumeniczny charakter. W wielu wypowiedziach obserwatorów protestanckich znać troskę o to, by wolność religijna, taka jaką miał ogłosić Sobór, była bardziej ugruntowana właśnie na Ewangelii niż na zasadach prawa naturalnego. Sobór starał się uwzględnić jeden i drugi punkt widzenia, choć ich uzgodnienie i wzajemna harmonia w Deklaracji pozostawiają jeszcze nieco do życzenia.

Nie ma w Objawieniu wyraźnych zdań stwierdzających wolność człowieka od wszelkiego przymusu zewnętrznego w sprawach religii. Cały jednak charakter Ewangelii, istota posłannictwa Chrystusowego i Dobrej Nowiny, którą On przyniósł i którą za Nim głoszą Apostołowie, tę prawdę zakłada i na niej buduje. Ewangelia jest dziełem łaski, jest uwolnieniem człowieka od sił zła. Jest ona darem ofiarowanym przez Chrystusa, jest wezwaniem i zapytaniem skierowanym przez Boga do człowieka. Jasną jest

rzeczą, że odpowiedź człowieka na to zapytanie i wezwanie musi być jak najbardziej osobista, gdyż tylko wówczas może nastąpić prawdziwe spotkanie między człowiekiem a Bogiem. Tym spotkaniem jest wiara jako przyjęcie prawdy objawionej i zaangażowanie się osobowości. Wiara jest akceptacją i wyborem dotyczącym całego życia, dobrowolnym przyjęciem ofiarowanego w Chrystusie zbawienia. Deklaracja stwierdza to wyraźnie: „Z własnej natury akt wiary ma charakter dobrowolny, gdyż człowiek, odkupiony przez Chrystusa Zbawiciela i powołany przez Jezusa Chrystusa do przybranego synostwa, może siebie oddać objawiającemu się Bogu tylko wtedy, jeżeli pociągany przez Ojca okazuje Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary. Z całą więc istotą wiary jest jak najbardziej zgodne, aby w sprawach religijnych wykluczony był jakikolwiek rodzaj przymusu ze strony ludzi" (10).

Prawdy tej naucza cała tradycja katolicka ostatecznie ujęta w formę uroczystego orzeczenia na Soborze Watykańskim I. Dziwnym się wydaje, jak ten zasadniczy nerw Ewangelii uległ w ciągu wieków zapomnieniu i jak często chrześcijanie ulegali pokusie, aby człowiekowi „dopomóc" do poznania prawdy środkami fizycznego czy moralnego nacisku.

Deklaracja obszernie obrazuje naukę i sposób postępowania Chrystusa, który nie zadaje gwałtu ludzkiej wolności: „Bóg wzywa ludzi, aby Mu służyli, w duchu i prawdzie; wezwanie takie wiąże ich w sumieniu, ale nie zniewala. Zważa On bowiem na godność osoby ludzkiej, przez Siebie stworzonej, która powinna kierować się własnym rozeznaniem i korzystać z wolności. W najwyższym stopniu przejawiło się to w Jezusie Chrystusie, w którym Bóg w doskonały sposób ukazał Siebie samego i swoje zamierzenia. Chrystus bowiem, który jest Mistrzem i Panem naszym, łagodny i pokornego serca, cierpliwie przyciągał ku sobie i zapraszał uczniów. Nauczanie swoje wspierał i umacniał cudami, by wzbudzić i wzmocnić wiarę słuchaczy, a nie po to, aby stosować wobec nich przymus. Prawdą jest, że ganił niewiarę słuchaczy, ale wymierzanie kary zostawił Bogu na dzień Sądu. Wysyłając Apostołów na drogi świata, rzekł im: »Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony; kto nie uwierzy, będzie potępiony« (Mk 16, 16). Sam zaś widząc, że razem z pszenicą zasiano kąkol, pozwolił obojgu rosnąć aż do żniwa, które dokona się u kresu czasów. Nie chcąc być Mesjaszem politycznym, panującym za pomocą siły, wolał nazywać Siebie Synem Człowieczym, który przyszedł, »aby służyć i dać duszę swoją jako okup za wielu« (Mk 10, 45). Okazał się doskonałym Sługą Bożym, który »trzciny zgniecionej nie złamie i dymiącego lnu nie dogasi« (Mt 12, 20). Uznawał władzę cywilną i jej uprawnienia, nakazując dawać daninę cesarzowi, wyraźnie

jednak upominał, że należy przestrzegać wyższych praw Bożych: »Oddajcie więc, co jest cesarskiego — cesarzowi, a co jest Bożego — Bogu« (Mt 22, 21). Dokonując wreszcie na krzyżu dzieła odkupienia, aby zdobyć dla ludzi zbawienie i prawdziwą wolność, dopełnił swego objawienia. Dał bowiem świadectwo prawdzie, ale zaprzeczającym nie chciał jej narzucić siłą. Królestwa Jego bowiem broni się nie za pomocą ciosów; umacnia się ono przez dawanie świadectwa prawdzie i słuchanie prawdy, a wzrasta miłością, przez którą Chrystus, wywyższony na krzyżu, ludzi do siebie pociągnął" (11).

Prawdą jest, że spotykamy na kartach Ewangelii słowa nieraz bardzo twarde, grożące wiecznym potępieniem tym, którzy nie przyjmą nauki Chrystusa, lub nie spełniają uczynków miłości bliźniego (Mk 16, 16; Mt 25, 31—46). Tym słowom nie towarzyszył jednak nigdy przymus zewnętrzny, Chrystus nakłada człowiekowi zobowiązania moralne, stwarza więzy wiążące człowieka w sumieniu i stawia człowiekowi przed oczy Boga jako ostatecznego sędziego, który go będzie sądził według tego, jak człowiek wypełnił nałożone i poznane zobowiązania. Ludziom natomiast zakazuje sądu i mieszania się w sprawy, które dotyczą wyłącznie Boga i cudzego sumienia.

Racje zaczerpnięte z nauki Ewangelii i postępowania Chrystusa są zawsze dla wierzącego chrześcijanina najbardziej przekonywające. Przemawiają one do niego bardziej niż abstrakcyjne rozważania o wymogach porządku publicznego i ludzkiej godności. Nie najmniejszą zasługą dyskusji nad *Deklaracją o wolności religijnej* jest, że zwróciła uwagę na ten aspekt Ewangelii, nie zawsze dotąd należycie doceniany. Odtąd nikt nie będzie mógł poddać w wątpliwość, że Ewangelia Chrystusowa jest Ewangelią wolności. Spotykamy tu jeszcze jeden paradoks chrześcijaństwa. Ewangelia niesie człowiekowi bardzo określony sposób oddawania czci Bogu i jest, wydaje się, bardzo ekskluzywna, nie dopuszczająca poza sobą innej drogi do Boga. Ale równocześnie z tej samej Ewangelii wypływa, że tylko Bogu znane są tajniki ludzkiego sumienia, przeszkody, które stoją na drodze do poznania prawdy, i że tylko Bóg ostatecznie decyduje o zbawieniu człowieka dokonywującym się na drogach, których w tej chwili dostrzec nie możemy.

WOLNOŚĆ CZY PRAWDA?

Zasadniczym dylematem, przed którym musieli stanąć ojcowie soboru popierający Deklarację, i trudnością, na którą musieli odpowiedzieć, był sposób pogodzenia wolności w wyznawaniu pewnych poglądów z wymogami prawdy religijnej. Czy wolność od przy-

musu w wyznawaniu takich czy innych poglądów nie stawia pod znakiem zapytania praw religijnej prawdy? Czy może być potraktowany w ten sam sposób człowiek wyznający prawdę absolutną i człowiek błądzący, chociażby w dobrej wierze, i idący za nakazami sumienia błędnie urobionego? Czy wreszcie nie zachodzi między tymi dwoma wartościami, prawdą a wolnością, jakieś wzajemne wykluczanie się, tak że chcąc być wiernym prawdzie trzeba zrezygnować z wolności, a uzyskać wolności nie można inaczej jak tylko lekceważąc prawdę?

Na te trudności odpowiadano już wielokrotnie mówiąc, że prawda i fałsz to są abstrakcje, które nie mogą być podmiotem jakichkolwiek praw. Podmiotem praw może być jedynie osoba ludzka i prawo do wolności jej właśnie dotyczy. Chociaż odpowiedź ta jest słuszna, nie można jej jednak uznać za wystarczającą, gdyż prawda dlatego, że jest prawdą, zasługuje na to, aby być inaczej potraktowaną niż fałsz i wobec prawdy człowiek ma bardzo konkretne obowiązki. Sprawa ta nie została poruszona w pierwszych wersjach Deklaracji i nieocenionym owocem gorącej i długotrwałej dyskusji było jej należyte uwydatnienie.

Obecna Deklaracja, jak już wspominaliśmy, obiera za punkt wyjścia sytuację prawną w państwie i stwierdza, że człowiek winien być wolny od jakiegokolwiek przymusu zewnętrznego wpływającego na jego poglądy religijne. Jasną jest rzeczą, że ta wolność od przymusu zewnętrznego nie ma nic wspólnego z indyferentyzmem religijnym, czyli poglądem, jakoby wszystkie religie były jednakowo prawdziwe lub fałszywe, albo autonomizmem moralnym twierdzącym, że sumienie ludzkie nie jest związane żadnymi zobowiązaniami wobec prawdy i jest dla siebie najwyższym autorytetem. Właściwy przedmiot Deklaracji jest zatem zupełnie inny i zostawia na boku kwestie prawdy czy fałszu.

Deklaracja jednak na tym nie poprzestaje Wynika z niej wyraźnie, że prawda i wolność nie tylko wzajemnie się nie wykluczają, ale są wartościami ściśle ze sobą związanymi. Wolność od przymusu zewnętrznego jest bowiem konieczna dla poszukiwania i odnalezienia prawdy. Opierając się głównie na soborowych interwencjach biskupów Colombo i Ancela. Deklaracja zaznacza, że „z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagleni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie — do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii" (2).

Zobowiązanie szukania prawdy płynie również z faktu, że: „...najwyższą normą ludzkiego życia jest samo prawo Boże, wieczne, obiektywne i uniwersalne, którym Bóg, wedle planu mądrości

i miłości swojej, porządkuje, kieruje i rządzi całym światem i losami wspólnoty ludzkiej. Tego to prawa uczestnikiem czyni Bóg człowieka, aby on, za miłosiernym zrządzeniem Bożej Opatrzności, mógł coraz lepiej poznawać niezmienną prawdę. Przeto każdy ma obowiązek, a stąd też i prawo szukania prawdy w dziedzinie religijnej, aby, poprzez użycie właściwych środków, ukształtował w sobie słuszny i prawdziwy sąd sumienia" (3).

Z tego zobowiązania do szukania prawdy płynie konsekwentnie prawo do tego rodzaju poszukiwań i do wszystkiego, co do takich poszukiwań jest konieczne, a więc przede wszystkim do wolności od przymusu zewnętrznego, „Tego zaś zobowiązania nie mogliby ludzie wypełniać w sposób zgodny z ich naturą, gdyby nie mieli zarówno wolności psychologicznej, jak i wolności od zewnętrznego przymusu" (2).

Wolność poszukiwań jest więc związana z samą naturą prawdy. Prawda nie może być narzucona rozumowi przez siłę fizyczną czy przymus moralny, czy jakąkolwiek presję społeczną. Może przeniknąć człowieka tylko dzięki własnej sile przekonania. Tyczy się to zwłaszcza prawdy religijnej, która stanowi prawdę najwyższego rzędu a nie jest przy tym związana z oczywistością, taką jak na przykład podstawowe prawdy logiki czy matematyki.

Z wolnością poszukiwań związany jest koniecznie pewien społeczny charakter, które poszukiwanie to musi posiadać: „Prawdy zaś trzeba szukać w sposób zgodny z godnością osoby ludzkiej i z jej naturą społeczną, to znaczy przez swobodne badanie, przy pomocy magisterium, czyli nauczania, wymiany myśli i dialogu, którymi jedni drugim wykładają prawdę, jaką znaleźli albo sądzą, że znaleźli, aby nawzajem pomóc sobie w szukaniu prawdy" (3).

Nikt nie rodzi się z gotowym zasobem prawd, które niezmienne przechowuje przez całe życie, ale swoje sądy przyjmuje od innych, słucha innych, nad tymi prawdami myśli, przekazuje swoje wnioski innym ludziom. Dialog prowadzony w wolności jest zasadniczym warunkiem poszukiwania prawdy, a więc też zasadniczym prawem człowieka.

Poszukiwanie prawdy nie może być celem samym w sobie. Celem jest osiągnięcie prawdy, chociażby było ono mniej lub bardziej wyczerpujące: „...skoro zaś prawda została poznana, należy mocno przy niej trwać osobowym przyświadczeniem" (3).

Konieczności uznania prawdy już poznanej doświadcza człowiek za pośrednictwem własnego sumienia. Ono jest dla niego najbliższą normą działania. Wiadomo, że zasadę tę przyjmował już św. Tomasz, który twierdzi, że chociaż wiara w Chrystusa jest czymś dobrym i koniecznym do zbawienia, to jednak gdyby wiara ta była przedstawiona przez rozum jako coś złego, wola działałaby

błędnie, gdyby szła za nią [2]. Dlatego też powiada Deklaracja, że „nakazy Bożego prawa człowiek dostrzega i rozpoznaje za pośrednictwem swojego sumienia, do którego jest zobowiązany się stosować w całym swoim postępowaniu, aby dotrzeć do swego celu, Boga. Nie wolno więc go zmuszać, aby postępował wbrew swemu sumieniu. Lecz nie wolno mu również przeszkadzać w postępowaniu zgodnie z własnym sumieniem, zwłaszcza w dziedzinie religijnej" (3).

Nawet gdy sumienie urobione jest błędnie, gdy człowiek uważa za prawdę to, co prawdą nie jest, zachowuje całkowite prawo do wolności. W takim wypadku człowiek nie może również ulegać żadnemu przymusowi ze strony autorytetu zewnętrznego czy też innych osób. Bardzo trudno jest bowiem, a czasem niemożliwe osądzić, czy człowiek ten działa wbrew własnemu sumieniu i konsekwentnie grzeszy, czy też ma w ten sposób urobione sumienie, że nie uważa danego uczynku za grzech, chociaż obiektywnie uczynek ten nim jest.

Przez wykazanie ścisłej współzależności między wolnością religijną a prawdą, Deklaracja unika wszelkiego indyferentyzmu religijnego, sceptycyzmu czy autonomizmu moralnego. Przeciwnie, dla człowieka, który by wyznawał tego rodzaju poglądy, Deklaracja w znacznej mierze utraciłaby swój sens. Dla niego bowiem prawda religijna jest pojęciem bezprzedmiotowym, bo albo nie istnieje, albo jest niepoznawalna, albo wreszcie nie posiada dla życia człowieka najmniejszego znaczenia i człowieka nie angażuje. Tylko człowiek uważający przekonania światopoglądowe za sprawę ważną, cokolwiek posiadający już utrwalone przekonania albo szczerze prawdy szukający, może zrozumieć wagę i rozmiary tego problemu, który dla niego jest problemem naprawdę dramatycznym.

ZNACZENIE DEKLARACJI

Trudno ocenić w kilku słowach znaczenie *Deklaracji o wolności religijnej*. Zresztą uczynić to będzie można dopiero po wielu latach, gdy w pełni okażą się konsekwencje takiego ujęcia sprawy, które w dziejach Kościoła jest pod pewnym względem czymś nowym. Dziś jednak można już przewidzieć, że skutki Deklaracji sięgną daleko nie tylko poza granice Kościoła katolickiego ale też i całego chrześcijaństwa. Może się ona przede wszystkim przyczynić do osiągnięcia prawdziwego pokoju i koegzystencji między narodami Pod tym względem można ją porównać z encykliką *Pacem in terris*, która jako pierwszy dokument kościelny uwydatniła związek

---

[2] Por. *Summa Theologiae* I. II-ae, q. 19, a. 5.

między poszanowaniem godności i praw osoby ludzkiej, a dziełem pokoju. Deklaracja rozwija myśl encykliki uwydatniając, w jaki sposób wśród praw jednostki ludzkiej jedno z naczelnych stanowi prawo do wolności religii. Pokój w znacznej mierze zależy od poszanowania tego prawa. Doświadczenie bowiem wykazuje, że brak tolerancji religijnej i światopoglądowej jest jednym ze źródeł niepokojów i zaburzeń społecznych. Kładąc tak wielki nacisk na wolność przekonań i ich zewnętrznego wyrażania, Deklaracja wydatnie się przyczyni do wzrostu zaufania między ludźmi różnych poglądów i ułatwi ich współpracę na polu politycznym, społecznym i kulturalnym.

Deklaracja w nowy sposób określa stosunek Kościoła do władzy świeckiej. W niezliczonych utarczkach, które Kościół prowadził o utrzymanie swej niezależności, domagał się on zawsze wolności należnej sobie jako społeczności, walczył o to, aby ingerencje zewnętrzne nie ograniczały religijnych praw katolików. Ruch ekumeniczny, związany z nim rozwój nauki Kościoła, nowa sytuacja, która zaistniała w świecie powojennym, umożliwiły zwrócenie uwagi, że prawo do wolności posiadają nie tylko katolicy, ale na równi z nimi wyznawcy innych poglądów. Afirmując i broniąc tego prawa, Kościół staje wobec świata w zupełnie innej sytuacji. Broni nie tylko praw swoich ale i cudzych, dzięki czemu jego żądania znajdują o wiele większe zrozumienie i oddźwięk nawet wśród tych, którzy nie wyznają żadnej religii.

Zapewne ogłoszenie Deklaracji połączone jest dla Kościoła z dużymi ofiarami. Rezygnuje on bowiem z wszelkiego stanowiska uprzywilejowanego w społeczeństwie, z wszelkiej pomocy, które dla szerzenia i utrzymywania wiary dawało *brachium saeculare*, i z korzystnych warunków społecznych dawanych przez atmosferę tzw. państwa chrześcijańskiego. Ta rezygnacja jest jednak równocześnie jakimś wielkim wyzwoleniem. Przez nią bowiem Kościół nie pokłada ufności w rządach, parlamentach i policji, ale w mocy przekonywującej samej prawdy, która się rozszerza przez środki łaski, swobodne przepowiadanie Ewangelii, argumentację, dialog, dawanie świadectwa życia, nie zaś przez ograniczanie wolności tych, którzy nie wierzą. Dla siebie nie domaga się Kościół innej wolności niż ta, która jest należna wszystkim ludziom a umożliwia swobodne poszukiwanie indywidualne i społeczne w dziedzinie religii.

Przez oddzielenie od powiązań politycznych, problem religijny zostanie lepiej postawiony. Zyska na tym działalność misyjna Kościoła, który w krajach trzeciego świata ukazywać się będzie odtąd nie jako przedstawiciel zachodniego systemu politycznego, lecz jako świadek pewnej religii, której siła zależy jedynie od zdolności swo-

bodnego przekonywania. W takiej sytuacji okaże się również lepiej rola wspólnoty chrześcijańskiej, żyjącej w obcym środowisku, ale zbierającej się wokół Eucharystii i dającej społeczne świadectwo życia.

Nie mniejszy wpływ wywrze Deklaracja na duszpasterstwo wewnątrz Kościoła. Wynika z niej bowiem, że nie tylko szerzenie wiary winno być wolne od przymusu zewnętrznego, ale też jej zachowanie i rozwój. Wszelkie więc środki presji w tej dziedzinie, jak oddziaływanie przez opinię publiczną czy nakładanie innych zobowiązań niż te, które wynikają z sumienia, jeżeli gdziekolwiek jeszcze istnieją, dzięki Deklaracji zostaną prędzej czy później porzucone.

Sędziwy kardynał Cardijn, twórca stowarzyszenia chrześcijańskiej młodzieży robotniczej JOC, wskazał w czasie dyskusji soborowej na jeszcze inną, istotną wartość Deklaracji, a mianowicie na jej znaczenie wychowawcze. Wolność wewnętrzna człowieka stanowiąca dar Boży wymaga wychowania i rozwoju. Owoce sześćdziesięciu lat swego życia apostolskiego przypisuje kardynał temu, że uczył młodzież samodzielnie patrzeć, sądzić, działać. Nie chciał, aby żyła ona w oderwaniu od swego środowiska i była sztucznie chroniona od niebezpieczeństw z nim związanych. Kardynał uczył młodych ludzi, aby podejmowali samodzielną działalność społeczną i kulturalną i w wolnym posłuszeństwie swoim zwierzchnikom stali się autentycznymi świadkami Chrystusa i Ewangelii. Zrozumiał on, że dziś nie można wychowywać młodzieży pod kloszem i że tylko wychowanie do prawdziwej wolności daje wyniki.

Myśli kardynała Cardijna podejmuje Deklaracja w następujących słowach: „...obecny Sobór Watykański wzywa wszystkich, zwłaszcza zaś tych, do których należy troska o wychowanie innych, aby starali się urobić takich ludzi, którzy by, stosując się do ładu moralnego, byli posłuszni prawowitej władzy i zarazem miłowali autentyczną wolność, ludzi, którzy by własnym sądem rozstrzygali problemy w świetle prawdy, działali z poczuciem odpowiedzialności i usiłowali podążyć za wszystkim, co prawdziwe i sprawiedliwe, chętnie zespalając swój wysiłek z pracą innych" (8).

Ten sam motyw wychowania do wolności jest zresztą jedną z myśli przewodnich innych ustaw soborowych, jak na przykład Dekretu o wychowaniu kapłanów (11; 17) czy Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim (1).

Na koniec kilka słów o znaczeniu Deklaracji dla ruchu ekumenicznego. Znaczenie to uwydatnił jeszcze w czerwcu 1964 roku protestancki obserwator soborowy McAfee Brown, który określił uchwalenie Deklaracji jako główne zadanie biskupów amerykańskich. Uprzednio jeszcze, w czasie dyskusji na auli soborowej, amerykański kardynał Ritter zaznaczył, że Deklaracja jest podstawą

wszelkiego dialogu ekumenicznego. Jest to zrozumiałe, jeżeli się zwróci uwagę, że nie można mówić o dialogu, gdy jedna strona uważa drugą za mniej wartościową, odnosi się do niej z poczuciem wyższości i politowania. Chociaż katolik nie może odstąpić od swoich pojęć o jedynym Chrystusowym Kościele, musi jednak stanąwszy na gruncie Deklaracji usunąć nawet podświadome przekonanie o małej wartości partnera, który jako człowiek i chrześcijanin mający prawo do wyznawania swoich poglądów, zasługuje na jego pełny szacunek.

W świetle Deklaracji zostanie też zapewne uregulowana kwestia małżeństw mieszanych, która stanowi obecnie bardzo drażliwy punkt i przeszkodę w ruchu ekumenicznym. Niedopuszczalna będzie również wszelka publiczna dyskryminacja niekatolików, która jeszcze ma miejsce w niektórych krajach przyznających jedynie katolikom prawo do publicznego kultu.

W dziedzinie ekumenizmu jeszcze jeden fakt zasługuje na uwagę. Sprawą wolności religijnej zajmuje się Światowa Rada Kościołów nieomal od początku swego istnienia. Jednym z zasadniczych dokumentów na ten temat jest Deklaracja przyjęta przez trzecie ogólne zebranie Rady w New-Delhi w roku 1961. Wolność religijna w jej pojęciu obejmuje między innymi wolność prywatnego i publicznego wyznawania religii, wolność kultu, wolność religijnego nauczania, wolność zrzeszania się w celach religijnych, wolność zmiany religii bez poniesienia z tego powodu jakiejkolwiek dyskryminacji w prawach obywatelskich. Pojęcie wolności religijnej przyjęte przez ogólne zebranie Światowej Rady Kościołów jest więc zasadniczo tym samym pojęciem, które odnajdujemy w Deklaracji soborowej. Ma to wielką ekumeniczną wymowę, jeżeli się zwróci uwagę, że decyzje Światowej Rady powstają jedynie na drodze żmudnej konfrontacji poglądów pochodzących nieraz z zupełnie różnych duchowo światów.

Obok konsekwencji, które staraliśmy się pobieżnie wyliczyć, Deklaracja będzie jeszcze na pewno powodem wielu „kłopotów" w Kościele. Zmusi do zmiany stereotypów myślowych, wywróci ustalone dotąd metody duszpasterskie, może nawet spowoduje odpadnięcie od Kościoła wielu pozornych katolików, których dotąd trzymała jedynie nić bardzo doczesnych interesów. Niemniej jednak znać w tym dokumencie bardzo szerokie ewangeliczne „tchnienie", wyjście poza granice ciasnego koła, objęcie troską wszystkich ludzi na świecie. Nie trzeba wątpić, że po chwilowych wstrząsach, które być może nastąpią, wierność Kościoła Ewangelii i człowiekowi przyniesie na dalszą metę wielkie owoce.

Stefan Moysa SJ

JERZY NOWOSIELSKI

UCIECZKA NA PUSTYNIĘ

PRÓBY OPISANIA UKRYTEJ ŚWIADOMOŚCI MONACHIZMU PRAWOSŁAWNEGO

W monasterach Athosu istnieje ciekawy zwyczaj. Dla odśpiewania oficjum mnisi zbierają się w wielkiej cerkwi, stojącej przeważnie we wnętrzu czworoboku utworzonego przez zabudowania klasztorne. Cerkiew taka nazywa się *Katholikon* — starosłowiańskie *Sobor* — polskie kolegiata. Otóż tam śpiewają i odbywają nieszpory, jutrznię i inne części oficjum. Natomiast na liturgię eucharystyczną rozchodzą się po małych cerkiewkach poutykanych w różnych zakamarkach monasterskich zabudowań, a czasem i poza klasztorem, na okolicznych wzgórzach.

Ten zwyczaj, zapewne dość późny, średniowieczny, coś nam jednak bardzo dawnego przypomina. Przecież to już *Dzieje Apostolskie* notują sytuację podobną, kiedy chrześcijanie jerozolimscy, którzy wtedy wcale się jeszcze nie nazywali „chrześcijanami", „modlą się wspólnie" z całą społecznością izraelską w Świątyni — po domach zaś „łamią chleb". Jeżeli teraz uświadomimy sobie, że oficjum cerkiewne w przeważających swych partiach jest przypomnieniem sytuacji starotestamentowych, „świątynnych", a dopiero boska liturgia eucharystyczna wprowadza w rzeczywistość Nowego Przymierza, to dwa te spostrzeżenia układają się jak równanie: Stary Zakon — społeczna percepcja rzeczywistości boskiej, Nowe Przymierze — indywidualne przeżycie i intersubiektywne obcowanie i przekazywanie tajemnic. Tam — lud i przywódcy ludu — poświęceni i wybrani z ludu kapłani, tu — zgoda dwóch albo trzech w imię Chrystusa.

Otóż w prawosławnym monachizmie wyraziście ta alternatywa — społeczność i komórka złożona z tych dwu albo trzech samotnych — działa. Toteż można powiedzieć, że prawosławny monachizm źle asymilował ustrój cenobialny. Cenobia nigdy prawie nie stała się dla prawosławnej społeczności mniszej ideałem absolutnym. Zawsze, nawet w najbardziej cenobialnych wspólnotach Wschodu, istniała wyższa, bardziej zaawansowana forma realizacji ideału monastycz-

nego — pustelnia. Nie przeciwstawiała się wspólnocie. Istniała w związku z nią ale w pewnej izolacji, często w pewnej, względnej opozycji. Jej oddziaływanie na wspólnotę było jednak zawsze wyraźne.

Na ogół, można powiedzieć, że taka dwoistość najsilniej zaznaczyła się na Rusi, gdzie i najsilniej i najtrwalej zakorzenił się studycki typ cenobialny. Athos natomiast od średniowiecza, wyraźnie daje pierwszeństwo tzw. „idiorytmii". Ustrój idiorytmiczny podobny jest do ustroju eremu trapistów czy kartuzów z tym, że jednolitość i dyscyplina jest w idiorytmicznej wspólnocie mniejsza, nie posiadają one przeora — przeorem jest wtedy często Matka Boża i Jej ikona na przeorskim miejscu w cerkwi spoczywa. Ponieważ cała liturgia prawosławna jest dziełem mnichów, więc i w liturgii i w monachizmie mamy przeciwstawność dwu stanów świadomości, dwu sytuacji metafizycznych — Starego i Nowego Przymierza. A te dwa typy ideału monastycznego, o których była mowa, w zasadzie odpowiadają takiemu układowi.

Przyjrzyjmy się sytuacji starotestamentowej. I ona zawiera w sobie dwa nurty. Nurt zorganizowanego i zsakralizowanego kultu, nurt kapłański i społeczny. Drugi nurt, to linia prorocka, ewolucja narastania świadomości profetycznej. To opozycja, negacja rzeczywistości zastanej, protest i ekscesy. Ale jest to już nie tylko protest i opozycja, to jest już także przewidywanie i antycypacja „Nowego". I tak jak ekscesy proroków stanowią protest przeciwko socjologizacji religii i sakralizacji obrzędowej kultu, tak ekscesy dawnych mnichów i anachoretów stanowiły protest przeciwko normalizacji życia chrześcijańskiego i życia kościelnego starożytności. Przeciwko przywykaniu do świadomości religijnych prawd. Przeciwko asymilacji paradoksów chrześcijaństwa przez „zdrową" i zrównoważoną psychikę człowieka światowego.

W miarę jak wspólnoty mnichów same stawały się społecznościami, zorganizowanymi i rządzonymi, wydziela się z nich znowu pustelnia, jako element i protestu i awansu świadomości religijnej, element proroczy, teren realizacji spotkań z rzeczywistością Nowego Przymierza, teren osiągania Ducha Świętego.

Na monachizm wczesnego średniowiecza złożyło się bardzo wiele tendencji duchowych działających w późnej starożytności na terenach dawnego Imperium. Były to przeróżne odmiany skrajnego spirytualizmu o podłożu gnostycznym, były tendencje orientalne wyczynów ascetycznych, przewyższających normalne ludzkie możliwości, były wreszcie próby realizacji utopijnych wspólnot doskonałych — w izolacji od zepsutego życia świeckiej społeczności. Tak szeroko widziany i oceniany monachizm — jako całość trudno nazwać nawet tworem specyficznie chrześcijańskim — różne formy

takiego monachizmu powstawały na gruncie innych wielkich religii światowych — jeszcze przed rozwojem Tebaidy i Pustelni Scytyjskiej.

Nas interesuje jedynie bardzo wąski wycinek tego ogólnego, szerokiego obrazu. Jak opisać, jak określić pewne najistotniejsze, niepowtarzalne, specyficznie „prawosławne" (w rozumieniu konfesyjnym, nie etymologicznym), cechy tego ruchu?

Pierwsze zupełnie zewnętrzne i powierzchowne obserwacje są takie: w odróżnieniu od bardzo zróżnicowanego organizacyjnie i ideowo, energicznego i dynamicznego rozwoju klasztorów i zakonów na Zachodzie — na prawosławnym Wschodzie monachizm rozproszony, spokojny, usuwający się od świata. Nieliczne tylko wyjątki, jak właśnie wielkie cenobialne wspólnoty studyckie, potwierdzają tylko i umacniają tę zasadniczą impresję; niewypowiedziana łagodność i bierność mnichów i mniszych społeczności prawosławnych, oraz jeszcze jedno istotne wyrażenie — pewna obcość w stosunku do tego, co nazwalibyśmy „zdrowym rozsądkiem", rzeczowością człowieka światowego, jakby spojrzenie na nasz świecki „zdrowy rozsądek", na nasze normalne samopoczucie nieco z ukosa, nieco z niedowierzaniem, a może i z jakimś nieokreślonym uśmiechem.

To bardzo trudno przekazać, ale ktoś, kto stykał się, choć przelotnie z prawosławnym klasztorem, kto skosztował jego nierealnej — trochę powiedziałbym — cyrkowej atmosfery, ten zrozumie, o co tu chodzi. To świat — jakby z krzywego zwierciadła. Dla nas. Nie jest to żadne złudzenie. Taka jest ogólna atmosfera prawosławnego monachizmu, jego ogólne, choć niejasno być może odczuwane i niejasno przejawiane na zewnątrz samopoczucie. Jest tam coś, co moglibyśmy nazwać poczuciem humoru, ale bardzo osobliwym i trochę zwariowanym. Kiedy jednak uprzytomnimy sobie, że stanem szczególnym tego łagodnego i półświadomego szaleństwa jest gwałtowne i jaskrawo przejawiające się święte szaleństwo „jurodiwych", przyznamy, że nas pierwsze niejasne przeczucia i wrażenia nie myliły. „Jurodstwo", święte szaleństwo, oto szczególne osiągnięcie tego łagodnego, ironicznego, trochę dziwacznego — nie rozumiejącego i nie zrozumianego mnicha prawosławnego.

I nie jest to tylko spojrzenie ironiczne, spojrzenie z ukosa na rzeczywistość i logikę życia świeckiego. Również i rzeczowość, ład i poczucie proporcji, jakie usiłujemy wprowadzić do naszego życia duchowego, objęte są ową ironią. U źródła takiej postawy zdaje się tkwić jakaś zasadnicza nieufność do wszelkich prób wartościowania, stosowanych przez nas, ludzi światowych, tak w odniesieniu do spraw świeckich, jak i do rzeczywistości duchowych. Cała też atmosfera, sposób bycia mnichów prawosławnych tchną pewną

jak gdyby przesadą, wyczuwamy tu jakąś maskę, jakąś znakomicie zresztą i pięknie uformowaną warstwę izolacyjną, za którą co kryje się — nie wiadomo. I jeżeli uświadomimy sobie, jak ścisły związek istnieje między liturgią prawosławną, jej architektoniką i estetyką, jej całą zawartością zewnętrzną i ezoteryczną a monachizmem wschodnim, to powiedzieć jesteśmy skłonni, że sposób bycia, styl zachowania się mnichów i styl ogólny mniszych społeczności prawosławnych jest jakby kontynuacją działań liturgicznych, liturgicznych umownych sposobów zachowania się i sposobów oddziaływania na otoczenie. Panuje tu taka sama tajemnicza wieloznaczność (ani śladu rzeczowej, jednoznacznej „poczciwości", znanej i praktykowanej w innych środowiskach), rozpoznajemy te same kontrastowe sytuacje, dłużyzny, aż niedorzeczne i nagłe, niespodziewane przemiany nastroju, tak dobrze znane z liturgii prawosławnej, pewne, często w zewnętrznych rekwizytach przejawiające się usiłowanie wywoływania zdziwienia, przestrachu, a nawet grozy (jak owe czaszki z imionami zmarłych ich właścicieli, gromadzone na półkach magazynów cmentarnych) i nagle pojawiające się gesty niezwykłego ciepła, miłości i słodyczy.

W całym sposobie zachowania się i stylu zewnętrznym mnichów prawosławnych (od średniowiecza noszone długie włosy) przejawia się jakieś zapamiętanie się w „dziwności", tak charakterystyczne dla liturgii prawosławnej i głównie sposobu jej wykonywania. Tak charakterystyczne, że nie do podrobienia — dlatego też rzadko udają się wschodnie nabożeństwa duchownym o zachodniej formacji, co łacno stwierdzić u wszelkiego rodzaju unitów, nawet najskrupulatniej przestrzegających poprawności obrzędowej. Prosi się wprost określenie stylu monachizmu prawosławnego jako stanu potencjalnego „jurodstwa" (szaleństwa w Chrystusie), podobnie jak takie szaleństwo jest istotną treścią wtajemniczenia liturgicznego w Prawosławiu. I to jest znowu rys profetyczny. Mnisi ci nie tyle dbają o indywidualną „doskonałość" — co też mówi się w największym uogólnieniu i uproszczeniu, bo chodzi o cechy jak najbardziej ogólne — ale o manifestowanie jakiegoś odmiennego, nieliczącego się z „realnymi" warunkami naszego świata sposobu bycia i sposobu zachowania się. Można powiedzieć, że jest to protest — ale jakże w takim razie subtelny, protest w stosunku do całej naszej kondycji ludzkiej i całego naszego ludzkiego wartościowania zjawisk. I znowu niejednoznacznie — jak chcielibyśmy oczekiwać od ascetów i ascezy zbyt jednokierunkowych i zbyt po prostu przeciwstawiających wartości duchowe wartościom materialnym. I liturgia i monachizm prawosławny nie znajdują się na antypodach naszej egzystencji „w ciele", na antypodach materii. Znajdują

się w przestrzeni nieokreślonej i nieuchwytnej, poza zasięgiem sprzeczności i napięć istniejących między „ciałem i duchem".

Takie są ogólne cechy monasterów prawosławnych. Że są te monastery takie właśnie, na to złożyło się wiele czynników, a niektóre z nich, i to ważne, to są te, o których mowa była na samym początku. Sprzeczności między różnorodnymi rodzajami ideałów monastycznych, między ideą mnicha-pustelnika i mnicha bezwzględnie podporządkowanego regule i społeczności — to tylko niektóre elementy skomplikowanego obrazu formowania się modelu duchowości wschodniego Prawosławia. Od późnej starożytności po wiek XV walczyły ze sobą na tym gruncie bardzo subtelny, intelektualny spirytualizm, pochodzenia niewątpliwie helleńskiego, neoplatońskiego, z zasadniczą, aczkolwiek nieśmiało walczącą o swe miejsce treścią Dobrej Nowiny chrześcijańskiej, o tym, że Bóg stał się człowiekiem i że nasze człowieczeństwo może i musi być wprowadzone w orbitę podstawowych przeżyć i doświadczeń religijnych. Na tym tle zarysowująca się opozycja do intelektualnego spirytualizmu angażuje ciało człowieka i jego funkcje w intensywną i skupioną akcję modlitewną, wciąga niejako ciało (z podstawową jego czynnością — oddechem) we współdziałanie w prostej modlitwie wewnętrznej, modlitwie „Jezusowej".

Historia powstania tej psychofizycznej metody nieustannej i prostej modlitwy sięga swymi korzeniami doświadczeń monachizmu późnej starożytności, ostatecznie jednak formuje się w „system" między XI a XIV w.

Jakkolwiek niektóre elementy samouświadomienia sobie przez mistrzów życia duchowego owej metody mogły przeniknąć ze Wschodu, szczególnie hinduistycznego wschodu, to trzeba sobie uświadomić, że metoda ta stanęła twardo na gruncie Objawienia nowotestamentowego, właśnie przez eliminację czystej duchowości i przez wprowadzenie ciała i jego fizjologii w centrum modlitwy charyzmatycznej. Podczas gdy trudno jest dopatrzyć się koniecznego i bezwzględnie pewnego powiązania między teomaterializmem liturgicznym, osiągającym swój szczytowy punkt w przeistoczeniu eucharystycznym, a duchowością innych chrześcijańskich szkół życia duchowego, właśnie z powodu ich czystego i konsekwentnego spirytualizmu, to metoda „Modlitwy Jezusowej" pozostaje w ścisłym z sakramentalizmem liturgicznym związku. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że jest tego sakramentalizmu sublimacją kontemplacyjną, że jest inną, może wyższą formą jego istnienia na poziomie bardziej samodzielnie uformowanej indywidualnej świadomości.

Podobnie jak sztuka — wprowadzona w ścisły związek z faktem Wcielenia — połączona została w ikonie z misterium eucharystii

przez fakt wejścia w samą orbitę działania tajemnicy — misterium Królestwa — którego eucharystia jest ośrodkiem, tak i Modlitwa Jezusowa mnichów posiada charakter eucharystyczny. Do eucharystii sakramentalnej i do innych sakramentów upodabnia ją fakt, że odbywa się ona niejako na gruncie rzeczywistości materialnej (ciała ludzkiego) i fizjologii (procesu oddychania), udostępniając tę rzeczywistość materialną, fizjologiczną działaniu absolutnej rzeczywistości boskiej. Tak rozumieją mnisi prawosławni cel swego powołania. Zobaczmy, jak opowiada o tym św. Symeon „Nowy Teolog" (XI w.), mnich studycki, jeden z najciekawszych autorów mistycznych Prawosławia „Spoczywaj siedząco w milczeniu i samotności, pochyl głowę, zamknij oczy i oddychaj spokojniej, spozieraj we wnętrze twego serca, skoncentruj swą inteligencję, tj. myśl twej głowy i twego serca. Przemawiaj równo z oddechem: »Panie Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną«, głosem cichym, lub tylko w myśli... Oto do czego doszedłem teraz mówiąc bez przerwy modlitwę Jezusową, która mi jest droższa i słodsza od wszystkiego na świecie... Gdy zimno gwałtowne mnie obejmuje, powtarzam modlitwę z wielką uwagą i cały jestem ogrzany. Gdy głód staje się zbyt mocny, częściej przyzywam imienia Jezusa Chrystusa i nie pamiętam już o głodzie. Gdy mi coś dokucza, myślę jedynie o dobroczynnej Modlitwie Jezusowej, natychmiast gniew lub przykrość nikną i o wszystkim zapominam, moja myśl staje się prosta... Oczekuję godziny boskiej..." [1]

Widzimy, że akcja ta składa się niejako z dwu członów; pierwszy z nich to koncentracja myśli, objęcie uwagą swego ciała i jego funkcji, a przede wszystkim podstawowej funkcji oddychania. Koncentracja taka znana jest mistykom nie tylko chrześcijańskim. Orientalni, buddyjscy i hinduistyczni asceci znają ją dobrze i opisują bardzo precyzyjnie [2]. Drugim elementem opisanej sytuacji jest inwokacja „sakramentalna", prośba zwrócona do Pana Jezusa o miłosierdzie. Uwaga i myśl koncentrują się na tej prośbie a organizm włączony w całą akcję wchłania owo Miłosierdzie wraz z oddechem.

Metoda typowo sakramentalna. Jak w Eucharystii chleb i wino a przez nie fizjologiczny proces przełykania i trawienia związany jest z asymilacją przez organizm samego Ciała i Krwi Pańskiej, tak tu sam proces oddychania wiąże się z asymilacją Miłosierdzia Pańskiego, które nie jest niczym innym jak Miłością, którą Jan Teolog (Ewangelista) identyfikuje z samą istotą Boską. Sakramentalną jest najściślej dwuczłonowość samej akcji modlitewnej —

---

1 Jean Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*.
2 Patrz U Nu, *Istota buddyzmu*, „Znak" 65, 1959.

baza psychofizyczna (nasz organizm + świadomość), i inwokacja konwencjonalna, wspólna dla wszystkich adeptów metody „cichej modlitwy".

Powróćmy jednak do początków naszego opowiadania. Do tego jak mnisi athońscy, po odbyciu wspólnie przepisanego oficjum rozchodzą się w mniejsze grupki, aby bardziej intymnie, już nie w społeczności, ale wśród niewielu wybranych „bliskich i przyjaciół", odbyć liturgię eucharystyczną, już nie w świątyni ale w warunkach raczej „wieczernikowych". To przecież jest jakaś ucieczka ze swoimi świętościami na miejsce odosobnienia... ucieczka od społeczności!

Taką ucieczką był pierwotny, niezrzeszony jeszcze, pustelniczy monachizm. Ucieczką od społeczności kościelnej. Stare kroniki przekazują opowieść o mnichu, do którego po długiej nieobecności powraca jego młodszy towarzysz i opowiada mu o wspaniałościach liturgii aleksandryjskiej. Młody mnich urzeczony pięknem tłumnych zgromadzeń kościelnych wyraża swe wątpliwości, czy oni tu na pustyni nie zaniedbali czegoś, nie pozbawili się jakiejś istotnej wartości przez izolowanie się od tamtych znakomitych świąt i obrzędów. Stary *abba* odpowiada: „Czy po to wyszliśmy tutaj na pustkowie, aby wspólnie z tłumem wykrzykiwać, machać rękami i tupać nogami?"

Wspaniałości obchodów wielkanocnych, również przez ucieczkę pozbawiają się mnisi monasteru św. Saby na Pustyni Judejskiej. Na samym początku Wielkiego Postu odprawiają razem oficjum paschalne, obejmują się i proszą nawzajem o przebaczenie, a potem, zaopatrzeni w niewielką ilość chlebków eucharystycznych (*prosfor*), udają się na dziką Pustynię Judejską, każdy w inne miejsce, i tam żyją przez cały czterdziestodniowy okres postu, oraz przez cały Wielki Tydzień, tam, również samotnie, obchodzą Wielkanoc...

Znowu — ucieczka. Od czego? Od instytucji Kościoła i jego skodyfikowanej obrzędowości? Ale idźmy dalej. Ciekawa jest praktyka przewodnictwa duchowego u pierwotnych anachoretów i w późniejszych pustelniach prawosławnych. Chodzi o rolę starców i ich uczniów duchowych i o praktykę pewnego rodzaju „spowiedzi", nie tej sakramentalnej, znanej z późniejszych dziejów Kościoła, ale takiej, która polegała na dokładnym opowiadaniu o swoich przejściach duchowych, o dobrych czy złych doświadczeniach, o poruszeniach swego serca i wyobraźni. Taki *abba*, ojciec, starzec, przejmował niejako pełną odpowiedzialność za wszelkie perypetie życia duchowego swego „syna" (ucznia). Różnica między tego rodzaju spowiedzią a spowiedzią sakramentalną była głównie taka, że dotyczyła ona całości przeżyć duchowych „ucznia", bez próby ich klasyfikacji lub wartościowania, podczas gdy spowiedź sakramen-

talna wymaga wyznania tzw. „grzechów", tzn. zawsze odnosi się do jakiejś zewnętrznej, obiektywnej normy etycznej, wg której penitent sam porządkuje swe wyznanie [3]. Otóż znowu ucieczka. Ucieczka z określonego miejsca, od określonej praktyki (starokościelnej praktyki penitencjarnej), do praktyki nowej, zmodyfikowanej, ale stanowiącej odpowiednik dawnej, bardziej „kościelnej", bardziej instytucjonalnej praktyki społeczności zorganizowanej, legalnej i rządzonej wg niewzruszonych zasad.

W Kościele szafarzem rozgrzeszenia pozostaje biskup, względnie delegowany przezeń penitencjariusz, wreszcie ordynowany presbyter. Na pustelni szafarzem odpuszczenia i rozwiązania win może być każdy człowiek, byle tylko był człowiekiem „duchowym" i gwarantował rzeczywiste działanie charyzmatyczne.

Nigdy nie doszło do pełnego przeciwstawienia tych dwu porządków w Kościele prawosławnym, lecz też nie można powiedzieć, ażeby ich wzajemna relacja była dostatecznie i bez wszelkich niedomówień wyjaśniona.

Idźmy dalej. We wczesnośredniowiecznej literaturze kościelnej, głównie u Pseudo-Dionizego, stopnie hierarchiczne wg porządku ordynacji są przedłużeniem hierarchii anielskich. Poszczególne elementy stroju diakonów, presbyterów, biskupów uzyskują w średniowieczu symbolikę bardzo rozbudowaną i niejednoznaczną, ale w jakiejś mierze odnoszącą się do świata anielskiego. Również symbolika poszczególnych elementów działań liturgicznych rozwijała się w odniesieniu do działań wielkich potęg kosmicznych i aktów hierarchii niebieskiej. To wszystko wbudowane było w zasadniczą i ustaloną strukturę stopni hierarchicznych i ich funkcjonalności — której zresztą na Wschodzie nie przeciwstawiano podstawowej kapłańskiej cnocie, kapłańskiemu „charakterowi" wszystkich chrześcijan.

Monachizm od samego swego początku też odwołuje się do świata aniołów i hierachii niebieskich. Z tym, że utożsamianie się poszczególnych działań, poszczególnych stopni świadomości i stanów charyzmatycznych z określonymi elementami świata anielskiego, u tych „wolnych" mnichów przebiegało spontanicznie, w pewnym sensie „samozwańczo", bez kontroli czynnika hierarchicznego i bez wtapiania się w formalnie istniejący schemat porządku hierarchiczno-sakramentalnego.

W rozwoju monachizmu w ogóle, a monachizmu prawosławnego w szczególności, obserwować możemy powstawanie coraz to nowych

[3] Wspomnieć należy, że owa mnisza spowiedź o charakterze psychoanalitycznym wpłynęła zasadniczo na spowiedź sakramentalną, która w swoim dzisiejszym wyglądzie jest mieszaniną starokościelnej praktyki pokutnej z ową częstą i szczegółową spowiedzią przed „starcem".

form analogicznych w stosunku do form istniejących w strukturach hierarchiczno-sakramentalnych. I tak poszczególnym stopniom hierarchicznym w kościele instytucjonalnym odpowiadają poszczególne stopnie świadomości duchowej adeptów ascezy monastycznej, zewnętrznym elementom stroju diakonów, presbyterów, biskupów, przeciwstawiają się podobne elementy stroju mnichów — aż do pięknego i niesłychanie sugestywnego w swej formie stroju „wielkiego obrazu anielskiego" (*Megaloschema*). Nawet w tej dziedzinie wyglądów i działań zewnętrznych, znowu ucieczka i odbudowanie na terenie wolnym, niekontrolowanym hierarchicznie i uniezależnionym od hierarchiczno-sakramentalnych działań *ex opere operato,* struktur analogicznych lecz i zasadniczo różnych, właśnie przez swój „wolny" czysto charyzmatyczny charakter.

Że nie jestem tu gołosłowny i że w „podświadomości" monachizmu prawosławnego istnieje element takiej opozycji, takiego wzajemnego wykluczania się tych dwu porządków, porządku działań charyzmatycznych „reglamentowanych" strukturą hierarchiczną i działań charyzmatycznych „wolnych", świadczy zasadnicza niechęć klasycznych środowisk mniszych Prawosławia do przyjmowania stopni hierarchicznych. Na Athosie wprawdzie biskup jest konieczny do instalacji np. nowego przeora (w tych monasterach, które posiadają przeora), to jednak nikt z przychodzących do tego mniszego państwa nie może być ordynowany i każdy przybysz do śmierci pozostaje w takim stopniu hierarchicznym, w jakim był przed swym na Świętą Górę przybyciem.

Doszliśmy do miejsca, gdzie warto już pokusić się o pewne wnioski. Wróćmy do wyjściowych analogii. Stary Testament i jego podwójne oblicze. Prawo — sakralne, społeczne, świątynne, rytualne i to drugie, oblicze rzeczywistości prorockiej, prawa „zinterioryzowanego", antycypacji eschatologicznych, symboliki ekscesów, anarchii — i tu dochodzimy do prorockiego wykładu starotestamentowej idei „Ludu Bożego". Otóż idea Ludu Bożego, tak zresztą aktualna obecnie na Zachodzie w świetle dokumentów ostatniego Soboru Watykańskiego, jest ideą dość niebezpieczną w interpretacji. Grozi jej ciągle „socjologizacja". Bowiem tam, gdzie mowa o „ludzie", tam natychmiast skłonni jesteśmy podstawić drugie pojęcie — społeczeństwo, zorganizowane, rządzone. Tak też układała się sakralna struktura „ludu" w Starym Zakonie. Było to społeczeństwo z uświęconym przez teksty święte systemem władzy duchowej i świeckiej.

Ale prorocy inaczej zaczynają tę sprawę widzieć. U Izajasza a u Ezechiela szczególnie, tam gdzie występuje on przeciwko przewrotnym pasterzom, akcent przechodzi z pojęcia „lud" na przymiotnik „boży". Lud BOŻY. W całym kontekście proroka mamy do czynienia z pewną intuicją wykluczającą socjologiczne, społeczne

pojmowanie określenia „Lud Boży". Jesteście ludem moim, tzn. jesteście wolni od wszelkiej zewnętrznej władzy. Aplikacje tak wyrażonej sugestii mogą być bardzo rozległe. Wielokrotnie tekst ten służył za motywacje najbardziej przeciwstawnych heterodoksyjnych interpretacji, szczególnie na gruncie nauki o Kościele. Niewątpliwie monachizm prawosławny jest jedną z najpotężniejszych prób przyswojenia sobie przez świadomość zbiorową chrześcijan istotnych treści prorockiego przepowiadania o wolności Ludu Bożego, oraz próbą, szeregiem prób, wyciągnięcia z tej świadomości praktycznych konsekwencji.

Na wiele sposobów próbowano interpretować monachizm chrześcijański i monachizm prawosławny, jako zjawisko w rozwoju świadomości religijnej i świadomości Kościoła. Z tych prób interpretacji szczególnie eschatologiczno-profetyczna rola monachizmu uzyskała pełne i nader interesujące naświetlenia. Tak jak i inne fenomeny życia religijnego, monachizm był rozpatrywany przez różne epoki i różne środowiska z punktu widzenia najbardziej aktualnych zainteresowań i problemów, tych właśnie środowisk. Kontrreformacja np. chętnie zatrzymuje uwagę na wyczynach ascetycznych i wizjonerstwie, czasy najnowsze widzą w nauce Ojców Pustyni i ich metodach życia duchowego, prekursora nowoczesnej psychologii głębi... My zaś, skoro problem wolności został w teologii i myśli filozoficznej chrześcijaństwa na serio postawiony — co prawda nie od dziś, a raczej od przedwczoraj (Dostojewski) — i jest coraz bardziej problemem centralnym współczesnej myśli chrześcijańskiej, mamy pełne prawo do rozpatrywania fenomenu monachizmu jako pewnej próby realizowania wolności chrześcijańskiej, wolności Nowego Przymierza w taki sposób, jak to było w dawnych epokach społecznie, psychologicznie i teologicznie możliwe. Do rozpatrywania monachizmu pod tym kątem widzenia, szczególnie nadaje się życie monastyczne w świecie prawosławnym.

Chrześcijaństwo prawosławne odznacza się bowiem dość dużą pojemnością, jeżeli chodzi o granice jego ortodoksji. Zasada „ekonomii", która w pewnych okresach i pewnych środowiskach działała jako swoisty amortyzator dla wstrząsów i sprzeczności przejawiających się w łonie Kościoła, w wypadku bardzo daleko nawet posuniętych ekstrawagancji środowisk mniszych, zdała dobrze egzamin. Prawosławie w ogóle czułe jest na manifestacje życia duchowego i postawy duchowe poparte autorytetem wielkiej osobistej świętości. Wybacza się wtedy więcej, aniżeli w wypadku łamania zasad życia kościelnego przez zwykłych śmiertelników, nawet na wysokim hierarchicznie szczeblu.

Z drugiej strony należy podkreślić, że Prawosławie nigdy nie przeciwstawiało ideału monastycznego normom rozwoju życia du-

chowego „zwykłych" chrześcijan. Nie ma tu mowy o dwu drogach; wyższej — zachowania rad ewangelicznych i niższej — zachowania przykazań. Przeciwnie. Liczne teksty świadczą o czymś zupełnie innym. Św. Jan Złotousty np. powiada, że „poza małżeństwem sytuacja i obowiązki świeckiego i mnicha są te same". Mamy świadectwa nowsze i bardziej przekonywujące takiego nastawienia. Pochodzą one od świadków życia i rozmówców jednego z najciekawszych świętych rosyjskich, bliskiego nam w czasie św. Serafina z Sarowa (przełom XVIII i XIX w.). O świętym tym musimy obszerniej powiedzieć bo życie jego i wzrastanie duchowe stanowi najlepszą konkluzję naszych dotychczasowych rozważań. Również i stosunkowo niewielka odległość w czasie powoduje, że możemy rozumieć jego doświadczenie jak swoiste zamknięcie pewnego okresu rozwoju monachizmu wschodniego, jego wewnętrznej dialektyki i jego duchowych przemian.

Serafin z Sarowskiej pustelni przeszedł trzy główne fazy rozwoju swego powołania mniszego. Był on mnichem cenobitą — w tym okresie otrzymuje święcenia diakońskie i prezbyterat. Drugim etapem jego życia klasztornego była pustelnia. Zrywa prawie całkowicie kontakt ze wspólnotą, żyje w wielkim oddaleniu od monasteru w głuszy leśnej, stosuje ascezę niesłychanie surową, odrzuca wszelkie pokusy powrotu do cenobii, nawet propozycję objęcia stanowiska przeora, w okrutny sposób karze się za moment zastanowienia — czy objąć przeorat (tysiąc dni i nocy przyjmuje pozycję stylity i na kamieniu spędza cały swój czas, narażony na ukąszenia komarów, gorąco i mróz), wreszcie na skutek nalegań mnichów ze wspólnoty powraca do klasztoru, ale zamyka się w celi i nikogo do siebie nie dopuszcza (nawet biskupa). Dopiero wyraźna interwencja pochodząca z wizji, którą odebrał, powoduje przemianę stylu jego życia. Otwiera celę, przyjmuje wszystkich, którzy do niego przychodzą (a są to tłumy ludzi, różnych zawodów i różnej kondycji), udziela porad duchowych, spowiada i udziela szczególnej pociechy — mianowicie z kielicha mszalnego łyżeczką komunijną podaje umoczone w kwaśnym winie małe okruchy chlebów komunijnych (*prosfor*).

Tajemnicza ta praktyka wywołała zdziwienie i niepokój władz duchownych. Do o. Serafina przybywa po raz drugi jego biskup i prosi, by zaniechał takiego częstowania chlebem i winem z kielicha mszalnego swoich gości, gdyż prości ludzie łatwo mogą to wziąć za komunię... O. Serafin na to nic nie odpowiedział i złożył tylko przed biskupem niski pokłon — zapytany po raz drugi — milcząc pokłon powtórzył — ani słowa wyjaśnienia... Biskup odszedł i więcej nie interweniował. Wieczorem Serafin posłał mu przez jednego z braci wiadro wina w podarku. Oto klasyczny sposób zachowania się mnicha prawosławnego wobec pytań ludzi świato-

wych. Brak odpowiedzi. Prośba o wybaczenie i cierpliwość. Prośba o zawieszenie sądu. Ten święty przekazał również bardzo interesujące świadectwo dotyczące dwu kondycji, mniszej i świeckiej, i różnic jakie między nimi zachodzą. A to przy okazji objawienia, które za jego pośrednictwem udzielone zostało jednemu z jego powierników — Objawienia Światła Taborskiego i działania Ducha Świętego w ludziach i przyrodzie. Powiernik jego ujrzał postać świętego przemienioną przez niewypowiedzianą jasność — dowiedział się też od Serafina, że on sam też prześwietlony jest tą jasnością, odczuł niewypowiedzianą słodycz i uniesienie, cała zimowa przyroda objęta została działaniem tej jasności i tego ciepła... Takie przebywanie w Duchu Świętym i osiąganie Ducha Świętego jest według słów o. Serafina celem życia chrześcijańskiego, jedynym ważnym, wspólnym dla wszystkich... W stosunku do tego celu, nie ma żadnej różnicy między mnichami i ludźmi świeckimi. A zasadniczym elementem takiego stanu jest widzenie światłości niestworzonej w obliczu drugich ludzi i w całej przyrodzie. Niesłychanie interesująca jest również działalność pasterska o. Serafina, a szczególnie jego poglądy na temat panującej powszechnie w tym czasie dyscypliny pokutnej. Otóż — od czasów patrystycznych, przez całe średniowiecze, aż do dni naszych w zakresie dyscypliny pokutnej występowały obok siebie dwie tendencje: pedagogiczna — oparta o system wartościowania i sądy o obiektywnym walorze uczynków ludzkich, która w swych najdalej idących konsekwencjach wyradzała się w podejście jurydyczne lub kazuistykę; i terapeutyczna, biorąca swój początek z praktyki Tebaidy i Pustyni scytyjskiej, oparta o metodę „psychoanalizy" antycznej, o zawieszenie sądu, o zupełnie nową świadomość teologiczną, uniemożliwiającą wszelkie stopniowanie i wartościowanie w obliczu zasadniczej świadomości upadłej kondycji ludzkiej.

Te dwie tendencje — stare jak chrześcijaństwo — występujące dziś na Zachodzie w konflikcie etyki normatywnej z etyką sytuacyjną — współistniały w metodach „duszpasterskich" w czasach św. Serafina Sarowskiego równie dobrze jak i w naszych czasach. Spowiednicy byli (i są) niekonsekwentni w rozstrzyganiu poszczególnych wypadków, popadali w kazuistykę, często w obłudę. O. Serafin zajmuje tu określone, niedwuznaczne stanowisko. Wyciąga wnioski z całej bogatej tradycji praktyki i teologii paradoksalnej, antyjurydycznej. Dopowiada do końca to, co tak często występuje w tekstach patrystycznych w pewnej izolacji i przemieszaniu. A już szczególnie wyciąga wnioski z owego kapitalnego tekstu liturgicznego z Wielkiego Kanonu Pokutnego św. Andrzeja z Krety (VII w.). Kanon ten doprowadza paradoksalną teologię winy do ostatecznych, niemożliwych do przekroczenia czy dwoistego komentarza granic

i konsekwencji. Zmierza przede wszystkim do usunięcia z świadomości ludzkiej tendencji do wartościowania uczynków i stopniowania win. Zaraz za tym występuje cały szereg wersetów, które mają na celu uprzytomnienie nam, że to my właśnie (w konkretnym wypadku „święty" autor tekstu), jesteśmy największymi w historii rodzaju ludzkiego grzesznikami — bez względu na stopień naszych „zasług" czy „win" szczegółowych. Jeżeli do tekstu takiego nie zastosować interpretacji dosłownej, którą on wielokrotnie wymownie sugeruje, trzeba by posądzić autora o bezgraniczną hipokryzję... Ale nie — nie mamy potrzeby uciekać się do takiej możliwości, bo cały tekst jest przeraźliwie jasny i plastyczny. Ja jestem największym grzesznikiem, a właściwie jedynym grzesznikiem. Nie ze względu na wielkość czy mierność moich takich czy innych uczynków, tylko ze wględu na oszalałą moją świadomość będącą owocem grzechu pierworodnego. Uczynki, mniej lub bardziej zgubne, nie są powodem rozbicia mojej duszy — są tylko jego skutkiem. Jak długo trwa samo rozbicie, samo szaleństwo — wszystkie moje uczynki będą jednakowo zgubne. Grzech nie jest wykroczeniem przeciwko normie etycznej, jest kategorią ontologiczną stanu upadku pierworodnego.

Gdybyż Luter i inni reformatorzy znali ten tekst! W przeciwieństwie do tendencji pedagogicznej, pragnącej wychować, urobić człowieka według jakiegoś określonego modelu etycznego, mamy usiłowanie nawrócenia człowieka i wprowadzenia go do Królestwa Chrystusa. A pierwszym takim wprowadzonym do tego Królestwa — przed wszystkimi innymi ludźmi — był Dobry Łotr.

„Pamiętaj, ojczulku — jesteś tylko świadkiem, a sądzi Bóg! A czegóż to, jakich straszliwych grzechów — których i wypowiedzieć nie można, nie przebaczał nam najhojniejszy Pan i Zbawiciel nasz. Jakże to nam, ludziom, sądzić człowieka? Myśmy tylko świadkami, świadkami — ojczulku — zawsze o tym pamiętaj. Tylko i jedynie świadkami, ojcze!" [4]

„Nie jesteś sędzią" mówi o. Serafin do spowiednika. Pamiętaj, że nie jesteś sędzią, a tylko i wyłącznie świadkiem! Trudno wypowiedzieć, jak wielkie i ciężkie winy wybaczał nam Zbawiciel! Zaleca spowiednikom i sam stosuje skrajną łagodność.

Ani śladu postawy pedagogicznej. Wpływ takich przykładów na prawosławną praktykę penitencjarną jest znaczny. Jednak w czystości swojej postawy i konsekwencji pozostaje św. Serafin w czasach nowożytnych wciąż jeszcze zjawiskiem wyjątkowym. Jest

4 *Prepodobnyj Serafim Sarovskij*, Sostavil Archiepiskop Veniamin, Pravoslavnoje Izdatelstwo, Pariž 1932.

niedoścignionym mistrzem — i na tym terenie teologii moralnej — systemu ucieczki. Ucieczki z kościelnego, starotestamentowego w swej istocie systemu niewolenia łaski bożej i Miłości (Miłosierdzia Bożego) i podporządkowania go Zakonowi. I tu dochodzimy do zaskakującego wniosku — **którego byśmy może nigdy nie** spodziewali się odkryć, gdyby nie doświadczenie tych cichych środowisk mniszych: człowiek odnajdzie swoją wolność wtedy, kiedy odbuduje pełną wolność wewnętrzną Kościoła — będącego jego naturalną ojczyzną, a stanie się to wtedy, gdy Kościół odkryje zdumiewającą i nieznaną prawdę absolutnej Wolności Boga.

Jerzy Nowosielski

STANISŁAW GRYGIEL

DRZEWO WOLNOŚCI

Człowiek walczy przede wszystkiem o swoją wolność — zawsze i wszędzie. O niej marzy widząc w niej coś, bez czego życie staje się bezdusznym mechanizmem, kierowanym z zewnątrz, niezależnie od tego, na jakiej się ono płaszczyźnie rozgrywa — religijnej, społecznej czy jeszcze innej. Człowiek pragnie autonomii, to znaczy pragnie sam narzucać kształt swojemu życiu, swojemu działaniu, chce żeby stanowił on jego własność. Sam chce tworzyć dla siebie prawa (*autós nómos*). Sądzi, że wtedy jedynie przytrafiło mu się życie a nie martwe bytowanie.

Współczesna myśl filozoficzna w pragnieniu tym widzi całą zawartość ludzkiej egzystencji. Wszystkie inne pragnienia sprowadza do niego, mając je za symbole pożądania absolutnej wolności, wolności, w której słusznie dopatruje się boskiego pierwiastka. Od tak bowiem wolnej istoty zależy dobro i zło; poznanie jej jest przecież poznaniem stwórczym, to znaczy, że poznający z siebie samego czerpie treść wypełniającą jego akty poznawcze. W ten sposób wolna istota, rozumna, staje się „drzewem wiadomości dobrego i złego".

Ale wolność jest nam dana, sami nie jesteśmy wolnością. Dlatego wolność jest próbą. Bardzo łatwo człowiek pozwala jej się urzec — „dobre było drzewo ku jedzeniu i piękne dla oczu, i na wejrzenie rozkoszne". Miraż boskości potrafi człowieka postawić przed antynomią: jeśli jest Bóg, a ja nim nie jestem, to jest to rzecz straszna! I tu leży problem.

Posiadamy w sobie zadatek wolności, ale nie pełną wolność. Jest bowiem w nas coś ograniczającego ją, jakieś Prawo, które zabrania nam zrywać z niej owoce bez oglądania się na Boga, którym nie jesteśmy. Bo wolność to drzewo boskie, nie nasze, chociaż rośnie także i w nas. Jesteśmy jego współdziedzicami, a nie samotnymi właścicielami. Kiedy człowiek podchodzi do niego samotnie i wbrew prawdzie postępuje jak jego właściciel jedyny, prędzej czy później musi dostrzec swoją „nagość" — brak pokrycia dla tak urzeczywistnianych przez siebie aspiracji. Dusi się w fałszu próbując sobie udowodnić swoje własne bóstwo, swoją absolutną wolność, ponieważ tylko wtedy mógłby się „okryć". „Jeśli nie ma Boga, powiada Kiriłow w *Biesach* Dostojewskiego,

to ja jestem Bogiem. (...) Szukałem atrybutu swojej boskości i znalazłem. Oto atrybut mej boskości — zależność tylko od własnej woli. (...) Kto ma odwagę zabić się, ten jest Bogiem. (...) Zabijam się, żeby okazać brak pokory i nową swoją wolność". Lecz Kiriłow już przedtem umarł jako człowiek. „Którego dnia będziesz jadł z niego, śmiercią umrzesz".

Rozumowanie Kiriłowa posiada pozory słuszności i dlatego może fascynować. Opiera się bowiem na głębokiej, bytowej prawdzie ludzkiego istnienia — na pragnieniu boskości. Próba Adama sięga korzeniami w człowieczą rzeczywistość — w jej tajemnicze powiązanie z tym, co boskie czyli absolutnie wolne. „Będziecie jako bogowie!" Zło wężowej roboty nie polega na tym, że pokazuje człowiekowi ubóstwienie jako jego cel, ale — że podsuwa niewłaściwą drogę do niego.

Adam okazał się niedojrzały, aby spojrzeć na drzewo wolności w prawdzie, nie widział jej inaczej jak tylko „ekstrapolowaną", dlatego potrzebne stały się zakazy — przepisy ograniczające, które miały utrzymać go na właściwym terenie. Oczywiście, niejeden widząc tylko to, czego nie wolno, nigdy nie dostrzegł tego, co wolno. Ale to już inna sprawa.

Tego rodzaju postawa wobec ludzkiej wolności jest postawą Starotestamentową. Zerwiesz — śmierć, nie zerwiesz — zamieniasz się w posłuszną maszynę. Tak źle i tak niedobrze.

Rajowa sytuacja s a m o t n e g o p o d e j ś c i a do drzewa wolności powtarza się stale, w życiu każdego, czasem nadaje charakter całej epoce, a przynajmniej nurtuje całą jakąś myśl filozoficzną. Sytuację tę dziedziczymy. Każdego z nas ona osłabia.

Dzisiejsza filozofia także po Adamowemu podchodzi do wolności.

Jak długo człowiek jest niedojrzały i chce podchodzić do wspólnego drzewa samotnie, tak długo potrzebne są zakazy — ze strony drugiego Współwłaściciela. Dopiero kiedy dojrzeje... Lecz to jeszcze za mało. Drugi Współwłaściciel musi zechcieć „zapomnieć" o próbie „wydziedziczenia" Go i... przyjść.

Coraz większe rodziły się, historycznie rzecz biorąc (historia ta w małym wydaniu składa się na życie każdego z nas), tęsknoty za przyjściem Współwłaściciela. Wołano w stronę nieba, aby z deszczem zechciało spuścić Sprawiedliwego. Bo tylko On mógł wybawić człowieka od alternatywy: posłuszeństwo Prawu albo śmierć. On tylko mógł, biorąc je na siebie, przekształcić owe posłuszeństwo i śmierć w n o w y s t o s u n e k do rzeczywistości, w prawdziwie ludzki czyli wolny, wypełniony miłością. „Uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci — a śmierci krzyżowej" (Flp 2 8). Fakt uniżenia się Boga nie stanowi faktu

zewnętrznego w stosunku do ludzkiego doświadczenia — tkwi w nim w sposób immanentny. W swojej istocie posłuszeństwo Chrystusa aż do śmierci krzyżowej — czyli odkupienie — łączy się z naszą podstawową sytuacją niewoli, sytuacją oscylowania pomiędzy ślepym posłuszeństwem, które przystoi wiekowi niemowlęctwa, a śmiercią, którą ściąga na siebie „dojrzały" mąż idąc samotnie ku wolności. Ku niej zresztą ma iść. Drzewo krzyża wszczepione w drzewo wiadomości dobrego i złego staje się drugim (po stworzeniu drzewa wolności ludzkiej) najważniejszym faktem w dziejach ludzkości oraz poszczególnego człowieka. Bez ich przeżycia doświadczenie ludzkiej „sytuacji metafizycznej" staje się niepełne — fałszywe. W strukturze egzystencji człowieka jest miejsce, którego niczym innym nie można wypełnić jak tylko nimi.

Teraz drzewo ludzkiej wolności to już nie dziczka, z której nie wolno jeść. Nie jesteśmy już przy niej sami, ale z Nim i z Nim razem możemy i powinniśmy sięgnąć po to, ku czemu pcha nas nasze najgłębsze pragnienie.

W ten sposób staliśmy się wolni od Prawa, pod którego władzą byliśmy martwi (Rz 7, 6). Tak się dokonało i dokonuje nasze Zbawienie, które nie idzie od przepisów (Gal 3, 11). Gdyby tak było, „Chrystus umarł na darmo" (Gal 2, 21). Skończyła się alienacja od życia Bożego (por. *alienati a vita Dei*, Ef 4 18), skończyło się związanie wolności ze śmiercią. Wolność związana została z miłością. Otrzymaliśmy nowe tchnienie od Boga, które odtąd pobudza nas do działania jako Jego synów. „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: »Abba, Ojcze!«" (Rz 8 14—15). Dzięki miłości, która wywyższyła Chrystusa na krzyż a z Nim wywyższa tam każdego z nas, wolność stała się naszą drogą życiową — prowadzi przez krzyż. Tylko w tym kształcie, w kształcie miłości umożliwionej przez wiarę i nadzieję w Chrystusa, wolność nie przynosi niewoli ani śmierci. W Chrystusie urzeczywistniło się ludzkie marzenie, ludzki sen o wolności i działaniu *sponte sua, sine lege*, na sposób boski, do którego predestynuje nas tkwiący w naszym sercu zadatek „atrybutu boskości". Chrystus jest Panem Sabatu, Panem Prawa, Panem negatywnych nakazów, a jeśli tak, to musi także posiadać klucz i do pozytywnej treści tkwiącej u ich podłoża. Ma i daje nam go.

Daje nam go przez swoją śmierć.

Musiał ją ponieść, ponieważ stanął wobec drzewa ludzkiej wolności samotnie, bez człowieka, owszem wbrew niemu. Drugi „samotny" Adam! Dlatego musiał ją ponieść właśnie z jego rąk, dlatego musiał i On zostać „nagim". Ani Bóg nie może stanąć sa-

motnie przy ludzkim drzewie wolności, ani człowiek. Obydwaj zginą. I zginęli. Ale jest różnica w śmierci — jedna jest na żywot, druga... na śmierć.

Bóg musiał stanąć przy ludzkiej wolności samotnie, musiał rzucić jej wyzwanie i zaryzykować, że zamieni się ona w krzyż dla Niego. Musiał stanąć samotnie dlatego, że człowiek nie chciał z Nim razem sięgnąć po owoc drzewa swojej wolności, sam człowiek i tak nie mógł tego owocu dosięgnąć a Bóg „przynaglany” miłością do niego „koniecznie” chciał, żeby było inaczej.

I stało się. Żaden las nie był w stanie zrodzić drzewa na krzyż dla Boga — zrodziła go ludzka wolność, osamotniona.

Bóg musiał powiedzieć człowiekowi, że jest Bogiem. A człowiek z kolei miał dwie drogi do wyboru — albo upaść na twarz w pokłonie, albo zabić Go za bluźnierstwo (Por. Jn 10, 22—38). Trzymając się kurczowo formalistycznych przepisów, ściślej mówiąc swojej wygody, płynącej ze zniewolenia umysłu i serca, odbył sąd nad Bogiem zasłaniając się Jego imieniem. Aby uznać Chrystusa, trzeba było wyjść poza zakazy a to praktycznie rzecz biorąc było niemożliwe.

Przez swoją śmierć Chrystus udowodnił, że jest Bogiem, a „dnia trzeciego” pokazał, że śmierć przegrała... Przekonał człowieka, pociągnął go ku sobie, aby razem byli przy ludzkiej wolności.

Odtąd człowiek umiera nie tylko z Adamem, ale także i z Chrystusem — a więc z ręki ludzkiej. Chrystus bowiem pozostał, żyje nadal przedłużając w sercach ludzkich swoją działalność. W ten sposób tworzymy Kościół. W ten sposób bez przerwy staje przed nami Chrystus, a także my z Nim przed ludźmi. Możemy iść razem. „Nie należycie już do samych siebie, bo za wielką cenę zostaliście nabyci” (1 Kor 6, 19—20). Jesteśmy Chrystusowi a Chrystus Boży (por. 1 Kor 3 23). Drzwi do „atrybutu boskości” zostały otwarte dla człowieka. „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli” (Gal 5 1).

Słowo wcieliło się w specjalny sposób w tę społeczność, która tworzy Kościół stanowiąc o jej inności od pozostałych grup społecznych. Zamieniło ją w tajemnicę niewidzialnymi ścieżkami przenikającą ludzi prawej woli.

Chrystus umarł za wszystkich. Dlatego wszyscy mają prawo do wolności, do kierowania się swoim „prawem miłości” a nie zewnętrznymi zakazami. I jest trochę dziwne, że Deklaracja Soborowa dopiero po tylu wiekach próbuje sformułować to prawo — tak wolno dojrzewamy? Dotychczas pojęcie religijnej wolności w praktyce miało charakter prawny — że nie można nikogo

zmuszać do wyznawania religii, oraz że nie można nikogo siłą odciągać od niej. Jest to, jak widać, typowa wolność od... zewnętrznego przymusu. Nie mówi ona jednak nic o wolności, która angażuje się w coś, w coś takiego i tak, że uwalnia człowieka od samego siebie, od jego ciasnego, zamkniętego świata, powiększając jego człowiecze możliwości ostatecznie w nieskończoność. Wolność tak rozumiana to nic innego jak tylko zaangażowanie się w dobro konkretnych ludzi, w nich samych jako w odblask Boga a poprzez odblask — w Tego, który stanowi odblasku źródło. Jest to zaangażowanie się w życie Boże poprzez zaangażowanie się w życie prawdziwie ludzkie — swoje oraz innych. „Wy tedy, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności na zachętę do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie" (Gal 5 13).

Temu Kościołowi — tej nowej rzeczywistości, jaka pojawiła się w życiu ludzi — służyć ma widzialna instytucja Kościoła. Po to powołano ją do życia. Ona jest „niewolna", ona ma obmywać nogi synom Bożym, zgromadzonym w Wieczerniku przy wspólnym stole Ofiary.

Kościół, ta nowa rzeczywistość, której ma służyć założona dla niego instytucja, stanowi samo Boże życie ludzi, życie świadome i wolne — to ten ogień spuszczony na ziemię. W jego jednak „strukturę" wchodzą także i formy, postacie przemijające, które krzepną. Ludziom małej wiary a w konsekwencji niezbyt daleko widzącym mogą one przesłonić to, co najważniejsze — przedłużone działanie Chrystusa w historii zbawienia. Mylą czas z wiecznością, względne z absolutnym — a wszystko wskutek małej albo i żadnej wiary. Brak wiary bowiem skraca i zacieśnia pole widzenia. Tu chyba leży źródło różnych i licznych w dziejach Kościoła tragedii.

Ustawicznie spotyka się ze sobą w życiu Kościoła dwu ludzi. Jeden z nich świadczy trawiącemu go ogniowi, który jest tak wolny, że tworzy nowe rzeczywistości, nowe wartości; jako syn Boga czuje się w pewnej mierze Panem Sabatu — drugi, nie mając na skutek różnych powodów tyle sił, aby tworzyć, hebluje aż do zdarcia zastane wartości — przepisy, instytucjonalne formy, wytworzone przez poprzedników. Mówiąc językiem współczesnej filozofii, spotykają się ze sobą ludzie, z których jeden żyje autentycznie, to znaczy sam nadaje kształt swojemu życiu w oparciu o swoją rozumną wolność, a drugi pozwala formować swoją egzystencję (z wygodnictwa) zewnętrznemu w stosunku do siebie prawu — sztywnym nakazom. Spotyka się człowiek wolny z człowiekiem wyalienowanym przez stary kształt, być może nawet

przez niego samego nadany ongiś dynamicznemu życiu. Następuje konflikt. W Kościele przybiera on na głębi oraz na intensywności, zahacza bowiem o rzeczywistości wiary i o sumienie: staje się bardziej tragiczny. Człowiek wolny powiada: „Dlaczego by czyjeś sumienie miało wyrokować o mojej wolności?" (1 Kor 10 29). Wyalienowany przez instytucjonalne formy, mając zbyt słabą wiarę i zbyt ubogie życie religijne, aby dostrzec; że posłuszeństwo Bogu nie utożsamia się z posłuszeństwem literze, której adaptacja zmienia się w zależności od czasu i miejsca oraz uwarunkowań indywidualnych (różne są „pisma" i różni różnie „piszą"); że Bóg do każdego z osobna zwraca swoją twarz jedyną i niepowtarzalną, przeznaczoną tylko dla tego oto tu człowieka — taki człowiek trawiony żądzą porządku (na wzór koszarowy) według jednej, jego własnej idei, staje się prześladowcą pierwszego. Uważa swoją działalność nawet za akt miłości w stosunku do prześladowanych. Jeżeli ma władzę, zaczyna odprawiać sądy i sięgać po wolność cudzego sumienia. Jest ona bowiem niewygodna dla niego: człowiek wolny świadczy czemuś, czego tamten nie widzi i czego nie rozumie i w co właściwie nie wierzy. Tak rodzą się świadkowie-męczennicy.

Człowiek wolny w Kościele musi czasem „umrzeć", jak Chrystus, zamęczony przez stróżów Prawa (raczej przepisów), aby udowodnić, że istnieje Boska wolność, że Chrystus nadal żyje i działa, i aby wolność tę zachować a nie stracić. To Chrystus umiera w każdym człowieku wolnym „skazanym" przez to, co nieludzkie (bo nie Boże!). Wolność przepojona miłością wywyższa każdego na krzyż, koło którego (w pewnej odległości, aby nie podpaść podejrzeniom) tłoczą się zniewoleni, aby pluć na świadka ich własnej bezwartości. Pod krzyżem skupiają się ci, którzy współ-czują z wywyższonym. „Jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy (Rz 6, 8).

Jeżeli tak przedstawia się rzeczywistość Kościoła, to w takim razie nie Kościół odbiera swoim owieczkom wolność, jak chce Wielki Inkwizytor *(Bracia Karamazow* Dostojewskiego), z litości, żeby nie upadli pod jej zbyt wielkim ciężarem, lecz ludzie małej wiary, czasem w najlepszych intencjach dążący do pomniejszenia żywej świątyni w sercach rozumnych i wolnych; dążący do skurczenia jej na zasięg swoich rąk. Dramat rozgrywa się pomiędzy Kościołem a ludźmi małej wiary, niezależnie od ich pozycji w organizacji kościelnej. Chrystus — w swoim przedłużeniu — staje wobec tych ludzi tonących jak Piotr, który chciał chodzić po wodach, ale na skutek małej wiary zaczął iść pod powierzchnię, wyciąga do nich swoją rękę i daje wolność — boski atrybut. I ludzie ci nie przyjmują jej — nie chcą czy może ogarnia ich

lęk przez pamięć na wężowe zachwalanie rajskiego jabłka i na skutki tamtego sięgnięcia po owoc niezależności. Wówczas wierzących wyobrażają sobie dosłownie jako stado owiec, które zadowoli ciche, pokorne szczęście słabowitych stworzeń (tak to formułuje wspomniany Wielki Inkwizytor).

Tego rodzaju stado Chrystus rozprasza „po nieznanych drogach" — Pasterz, ale ludzi wolnych, Pasterz idący za każdą owieczką z osobna jej własną drogą i jednoczący wielość tych dróg w jedną, tę, którą jest On sam. A że czasem któraś z nich zabłądzi, to cóż? Nie błądzą tylko ci, którzy nie szukają, ponieważ im się nie chce albo sądzą, że już znaleźli, co w świecie teologicznych rzeczywistości wychodzi na jedno. Tutaj ten, kto sądzi, że ma, nie ma nic, a ten, kto szuka, bo wie, że nic nie ma, posiada wszystko.

Nie tylko ludzie małej wiary wchodzą ze swoim kijem pomiędzy Boga a konkretnego człowieka. Roszczą sobie do tego prawo także i inni — maniacy szczęścia niewolników, obrońcy swojej małości, która w atmosferze prawdziwie ludzkiej pozwoliłaby im najwyżej machać biczem na pastwiskach. Tam nie trzeba umysłowego wysiłku ani ludzkich cnót, umożliwiających wiarę w prawdę — w jej siłę zdolną przyciągnąć do siebie człowieka samą sobą, bez pomocy zewnętrznej siły.

Od szeregu lat przenika ludzi tchnienie wolności, coraz większego zrozumienia dla godności osoby ludzkiej. Kościół żywy poruszył się — fala za falą. Ostatni Sobór potrafił odpowiednio nastawić żagle i wykorzystać wiatr, aby jaśniej pokazała się Dobra Nowina o wolności synów Bożych, którymi teraz jesteśmy, „a jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy" (1 J 3 2). W słowach tych brzmi we właściwym tonie obietnica *eritis sicut dii*, będziecie jako bogowie.

Nie należy rozumieć powyższego, jakoby Kościół głosił kiedyś coś przeciwnego Nowinie o wolności (Kościół a nie poszczególni jego członkowie). Nie, Kościół tylko długo nie dostrzegał i jeszcze nie dostrzega i nigdy w pełni nie dostrzeże całej rzeczywistości osoby ludzkiej. Ustawicznie będzie odkrywał w niej, tak samo zresztą jak i w innych rzeczywistościach, nowe pola, nowe potrzeby i wartości. Kościół też dojrzewa, też żyje w czasie jak wszystko, co mieści się poza wiecznością. Dlatego i on ma swoje okresy dzieciństwa w stosunku do okresów późniejszych, w których lepiej rozumie powtarzaną przez siebie i przekazywaną naukę Objawienia głębiej wnikając w jej rzeczywistość. Nic nie szkodzi, że państwa oraz inne czynniki „świeckie" wcześniej sformułowały prawo człowieka do wolności religijnej czyli do swojego własnego stosunku do Boga, dając tym wyraz elementarnym po-

trzebom ludzkim. Ludzie przecież — istoty rozumne i wolne — sami mogą i powinni dochodzić do prawd, do których można dojść o własnych siłach. Na tym między innymi polega ich autonomia oraz uczestniczenie w Boskim akcie stwarzania, że sami powiększają swoją ludzką rzeczywistość.

Po każdym akcie stwórczym człowiek wyczekuje potwierdzenia od Boga — „Bóg widział, że było dobre" — chce bowiem wiedzieć, czy jego stwarzanie było współtworzeniem, ponieważ tylko wtedy żyje i działa w prawdzie. Z drżeniem trzyma w rękach owoce swojego twórczego istnienia czekając na Słowo. Dzisiaj trzymał swoją wolność, swoje prawo do niej i ucieszył się, bo Bóg dostrzegł w niej cząstkę swojego własnego dziedzictwa dzielonego z ludźmi. Tchnienie poruszające wody było tchnieniem Jego Ducha — „gdzie jest Duch Pański — tam wolność" (2 Kor 3 17). Wie już na pewno, że nie ma takich celów, dla których musiałby poświęcić siebie, swoją istotę. Owszem, istnieją cele, dla których powinien czasem poświęcić swoje życie, ale nigdy nie może się to stać wbrew niemu, wbrew jego istocie. Postępując wbrew sobie, postępuje wbrew Temu, który chciał, żeby z człowiekiem było tak a nie inaczej. A postępować wbrew sobie można na dwa sposoby: poprzez takie posłuszeństwo, które niszczy wolność albo poprzez „samotne podejście" do tej ostatniej. Zarówno pierwszy jak i drugi sposób są nie-ludzkie a zatem i bez-bożne. W „ludzkiej podobiznie" człowiek dostrzega Boga jako jej warunek, sprawcę, fundament i cel — osiągany przez coraz większe urzeczywistnianie samej podobizny, aż do jej przemiany w Rzeczywistość.

Jest jednak w Deklaracji coś nowego, czego nie uchwyciły sformułowania dokonane przez „czynniki świeckie". W zasadzie bowiem te ostatnie stwierdzały prawo jednostki do wolności od przymusu zewnętrznego w sprawach religijnych albo zgłaszały swoje *désintéressement* w stosunku do tej dziedziny ludzkiego życia. Deklaracji soborowej nie charakteryzuje tego rodzaju liberalizm. Ją właśnie że interesuje stosunek człowieka do Boga. Głosi ona obowiązek uszanowania go ze względu na godność osobową człowieka i Boga, ze względu na ich wolność. Deklaracja pozytywnie nakazuje robić wszystko to, co sprzyja rozwojowi i doskonaleniu wolności, bez której nawet marzyć nie można o prawdziwym życiu religijnym. Deklaracja narzuca ludziom obowiązek wolności oraz jej wspierania. Chce bowiem, żeby ludzie wciągali się sami w to, co rzeczywiste, a nie żeby wciągani albo pozostawieni samotnie zawiśli w próżni. Wolność jest kresem człowieka — jej zadatek należy ku niemu skierować.

Stanisław Grygiel

ANDRZEJ BOBER SJ

WOLNOŚĆ RELIGII W NAUCE OJCÓW KOŚCIOŁA

WYBRANE TEKSTY ŹRÓDŁOWE

WSTĘP: WOLNOŚĆ DZIECI BOŻYCH

Dignitas personae humanae — godność osoby ludzkiej — jest istotnym fundamentem istoty człowieka. Tę godność człowieka — rozpatrywaną tu w aspektach religijnych — podniósł Chrystus przez swe Wcielenie do wyżyn synostwa Bożego, jakich człowiek upadły nawet spodziewać się nie mógł. Oswobodzony bowiem przez Chrystusa od władztwa szatana i niewoli grzechu, odnalazł swą autonomię wewnętrzną.

Ten aspekt wolności dziecka Bożego ugruntowanej łaską często podkreślają i rozwijają Ojcowie Kościoła, zwłaszcza Kościoła greckiego. Rozpatrywana w kierunku pionowym wolność człowieka (człowiek—Bóg), jest równocześnie podstawą wolności w kierunku poziomym (człowiek—człowiek). Wszelka niewczesna ingerencja zewnętrzna w intymne relacje duszy z Bogiem jest naruszeniem swobody dziecka Bożego i zakłóceniem porządku w naturze ludzkiej „przedziwnie naprawionej" (*Offertorium*). Ten aspekt wolności człowieka w łasce nie jest co prawda przedmiotem deklaracji soborowej, jednakże nie będzie bez pożytku przytoczyć bodaj trzy krótkie teksty Ojców, które go ukazują. Deklaracja zaś soborowa rozpatruje wolność religijną w aspektach społecznych.

LIBERTAS CHRISTIANA
Św. Grzegorz z Nyssy, *De anima et resurrectione*. MG 46, 101—103.

„Kiedy dusza odrzuci od siebie obce elementy, to jest grzech, i pozbędzie się hańby swoich przewinień, wówczas stanie się wolna i nieskrępowana. Albowiem wolność (*eleutheria* — *libertas*) polega na upodobnieniu się do tego, co nie ma pana, co jest autonomiczne. Tę wolność otrzymaliśmy wprawdzie na początku od Boga, lecz na skutek hańby win odeszła od nas. Wszelka wolność ze swej natury jest czymś w sobie jednym i harmonijnym. Konsekwentnie więc

to, co jest wolne, dąży do ścisłego zjednoczenia się z podobnym do siebie, albowiem cnota nie znosi obcego pana".

*

Tę myśl o zjednoczeniu z Bogiem, rozpatrywaną przez Grzegorza jako warunek prawdziwej wolności, rozwija dalej św. Cyryl Aleksandryjski w poniższym fragmencie.

PRZEZ ZJEDNOCZENIE W DUCHU KU WOLNOŚCI
Św. Cyryl Aleksandryjski, *Komentarz do Ewangelii św. Jana* (17, 20—21) XI 11. MG 74, 552—54.

„Chrystus stał się istotnym zapoczątkowaniem dla tych, co mieli być jak gdyby na nowo stworzeni do nowego życia.

(Pierwszymi, którzy zostali „stworzeni" ku wolności dzieci Bożych, byli apostołowie i uczniowie Pańscy).

Żeby jednak mniej wytrawni objaśniacze Pism przez Boga natchnionych mylnie nie sądzili, że prośba Chrystusa o zesłanie Ducha Bożego odnosi się tylko do jego uczniów, a nie do nas, którzy żyjemy w późniejszych czasach, dlatego „pośrednik między Bogiem i ludźmi" (1 Tym 2, 5), orędownik i arcykapłan dusz naszych, chcąc takie niemądre przypuszczenie uchylić, dodał z naciskiem „A nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy przez słowo ich uwierzą we mnie" (J 17, 20). Byłoby bowiem niedorzecznością, gdyby przez tego pierwszego, tj. Adama, przeszło na wszystkich potępienie i wszyscy nosili na sobie szpetne podobieństwo Adama (...) a po przyjściu Chrystusa, który był człowiekiem niebieskim, nie wyrazili w sobie wszyscy jego podobieństwa (...) jaśniejącego czystością, nieskazitelnością i wszelką nienaruszalnością, pełnią życia i świętości. Wszyscy bowiem zostaliśmy przez wiarę wezwani ku sprawiedliwości (...). Ponieważ zaś przez grzech w Adamie wypadliśmy już raz z pierwotnej piękności, nie mogliśmy inaczej powrócić do pierwotnego stanu, jak tylko dzięki temu, że staliśmy się uczestnikami jedności z Bogiem, którą przyozdobiona była natura ludzka na początku. Zjednoczenia zaś z Bogiem nikt nie może inaczej dostąpić, jak tylko przez uczestniczenie w Duchu Świętym, który własną swą świętość w nas wlewa, naturę podległą skażeniu przekształca w swoje życie i udzieliwszy nam tej chwały przywraca nas Bogu".

*

To uczestniczenie w Duchu św. — w Duchu miłości (Rz 5, 5) przedstawia św. Augustyn jako wejście w wolność i radość dzieci Bożych, tak różną od bojaźni niewolnika.

PRAWO WOLNOŚCI
Św. Augustyn, *De natura et gratia,* 57, 67. ML 44, 280.

„Jest to więc prawo wolności, a nie niewoli, bo jest prawem miłości, a nie bojaźni. O nim to pisze również apostoł Jakub: „Kto by zaś pilniej wejrzał w doskonałe prawo wolności". Dlatego to Prawo Boże nie napełnia go już strachem, jak niewolnika, lecz napełnia go radością według wewnętrznego człowieka, mimo że w swych członkach widzi jeszcze inne prawo sprzeciwiające się prawu umysłu swego. Tak i tu: Jeżeli kierujecie się duchem, już nie jesteście pod Prawem. O ile bowiem kto kieruje się duchem, nie jest pod Prawem, albowiem o ile raduje się Prawem Bożym, nie jest pod bojaźnią prawa, bo bojaźń udrękę ma, a nie radość (por. 1 J 4, 18)".

*

Zagadnienie wolności religijnej było w epoce patrystycznej przedmiotem żywych dyskusji. Rozpatrywano je na bardzo wielu płaszczyznach i to na tle zmieniającego się wciąż układu stosunków w chrześcijaństwie. Zmieniał się często punkt wyjścia w dowodzeniu, ulegały przeobrażeniom metody argumentowania.

Dekret soborowy o wolności religijnej zebrał w siódmym przypisie najważniejsze teksty starochrześcijańskie w tym przedmiocie. Nie podał wprawdzie ich osnowy, lecz tylko referencje źródłowe, ale już sama ta wskazówka kieruje czytelnika ku starannie dobranym dokumentom. Dowodzą one, że myśl o wolności religijnej należy do podstawowych prawd nauki katolickiej tkwiących korzeniami w słowie bożym i stale głoszonych przez Ojców Kościoła. Skoro tak, to nikogo nie wolno zmuszać do przyjęcia wiary wbrew jego woli, albowiem akt wiary jest ze swej natury aktem wolnym. Wszelki więc przymus w rzeczach wiary ma być wykluczony (Deklaracja, 10). Mimo że w ciągu wieków zdarzały się chwile, kiedy sposób postępowania Ludu Bożego a niekiedy i czynników kościelnych był mniej zgodny, lub wręcz przeciwny duchowi Ewangelii, to przecież doktryna Kościoła zawsze głosiła, że do wiary nikogo zmuszać nie można (por. Deklaracja, 12).

I

W pierwszych trzech wiekach, w których Kościół musiał znosić wszelakie udręki ze strony rzymskiej machiny państwowej, Ojcowie i pisarze kościelni ustawicznie dopominali się o wolność religijną. Znana była tolerancja starożytnego Rzymu w stosunku do innych

religii. Władze rzymskie nie robiły trudności w wyznawaniu a nawet w rozpowszechnianiu religii żydowskiej, zostawiały swobodę kultom orientalnym, tolerowały kulty galijskie, a nie cierpiały tylko religii chrześcijańskiej, co więcej, zmuszały chrześcijan do składania ofiar pogańskich i apostazji od wiary. Na tym tle powstały tzw. apologie starochrześcijańskie (w. II) dopominające się od władz rzymskich tych samych praw, jakimi cieszą się inne religie i kulty. Piśmiennictwo apologetyczne jest kontynuowane, choć w mniejszym zakresie, przez wiek III, a z początkiem w. IV odezwał się doniosły głos apologety łacińskiego z Afryki Laktancjusza († po 317). Patrzył on własnymi oczyma na gwałty zadawane sumieniom chrześcijańskim przez magistraturę Dioklecjana. Główne w tej materii dzieło Laktancjusza, zwanego dla wykwintnej formy literackiej chrześcijańskim Cyceronem, nosi tytuł *Divinae Institutiones* (Boskie pouczenia) i pochodzi z lat 304—313.

„RELIGIO COGI NON POTEST" (Do religii zmusić nie można)
Laktancjusz, *Div. Inst.*, V 20. ML 6, 613—616.

„Niechaj wystąpią na środek pontyfikowie, ci mali i ci najwięksi: flaminowie, augurowie, prócz tego królowie ofiarniczy, tudzież wszyscy kapłani i rzecznicy religijni. Niech wezwą nas na spotkanie, niech namówią nas do przyjęcia kultu bogów, niech przekonają nas o istnieniu wielu bogów, których opieka i opatrzność rządzi wszystkim, niech nam ukażą genezę i początki obrzędów i bóstw, tak jak zostały przekazane śmiertelnikom, niech nam wyjaśnią, jakie jest ich źródło, jaka ich przyczyna, niech nam powiedzą, jaka nagroda czeka za kult, jaka zaś kara za wzgardę, dlaczego bogowie chcą być czczeni przez ludzi, co im daje ludzki kult, jeżeli są szczęśliwymi. Niechaj wszystkie te zagadnienia udowodnią nie tylko własnym zapewnieniem, bo autorytet śmiertelnego człowieka nic tu nie znaczy, lecz jakimiś bożymi świadectwami. Nie trzeba stosować gwałtu i krzywd, bo do religii zmusić nie można. Słowami raczej, a nie chłostą trzeba tę sprawę załatwić, żeby była dobrowolna. Niechaj wysilą całą bystrość swych umysłów; niech pokażą czy stanowisko ich jest słuszne. Jesteśmy gotowi ich wysłuchać, jeżeli nas zechcą pouczyć, bo milczącym oczywiście wiary nie damy; jak też nie ustępujemy srożącym się. Niech idą w nasze ślady i wyłożą nam rację swojego stanowiska. My bowiem nie zwabiamy, jak oni nam zarzucają, lecz pouczamy, dajemy dowody, ukazujemy. Dlatego nikogo nie zatrzymujemy u siebie wbrew jego woli, bo komu brak dobrowolnego oddania się i wiary, ten jest dla Boga niepożyteczny.

A jednak nikt od nas nie odchodzi, bo sama wiara go zatrzymuje. Niech więc w ten sposób nas pouczą, niech otworzą usta, niech się zdobędą na odwagę dyskutowania z nami na jakieś tematy, a wówczas nawet starowinki, które mają oni w pogardzie, chłopcy nasi wyśmieją ich błąd i głupotę (...)

Dlaczegóż więc popełniają okrucieństwa? Chyba dlatego, żeby powiększyć swoją głupotę, choć chcą ją umniejszyć. Rzeźnia i pobożność, to dwie rzeczy diametralnie sobie przeciwne. Nie można połączyć prawdy z gwałtem i sprawiedliwości z okrucieństwem. Słusznie tedy nie odważają się nauczać czegokolwiek o sprawach boskich, aby nasi ich nie wyśmiali, a swoi ich nie porzucili (...) Religii trzeba bronić nie zabijaniem, lecz umieraniem; nie surowością, lecz cierpliwością; nie zbrodnią, lecz wiarą. Pierwsze stosują źli, drugie dobrzy. W sferze religii musi bezwarunkowo panować dobro a nie zło. Jeślibyś bowiem chciał bronić religii krwią, torturą i złem, to już nie jest jej obrona, lecz pokalanie i pogwałcenie. Nic bowiem nie jest tak oparte na wolnej woli, jak religia".

II

W wieku IV niepokoiła Hiszpanię i Galię herezja pryscyliańska o charakterze gnostycko-magicznym. Twórcy jej, Pryscylianowi zarzucono i udowodniono nie tylko błędy doktrynalne, ale i grube wykroczenia przeciw moralności. Dwaj biskupi hiszpańscy, Itacjusz i Hydacjusz, poniesieni niewczesną gorliwością, skierowali sprawę przed trybunał świecki, najpierw cesarza Gracjana, który skazał pryscylian na wygnanie, potem cesarza Maksyma, który ostatecznie skazał ich na śmierć. Autorytet tej miary, co św. Marcin z Tours, wedle świadectwa Sulpicjusza Sewera, „nie przestawał łajać Itacjusza, by zaniechał oskarżenia, cesarza zaś Maksyma prosił, aby powstrzymał się od rozlewu krwi ludzi nieszczęsnych. W zupełności bowiem wystarczy, jeżeli heretycy, osądzeni wyrokiem biskupów, zostaną usunięci z kościołów. Jest to bowiem nowy i niesłychany występek, żeby sprawy kościelne rozsądzał sędzia świecki". (podkr. moje) (*Chron.* II, 50).

*

Ogół biskupów osądził jako nieludzki postępek Itacjusza I Hydacjusza i zerwał z nim łączność, przy czym Itacjusza zrzucono ze stolicy biskupiej w Ossonoba (Hydacjusz w porę sam zrezygnował). Św. Ambroży, biskup Mediolanu, owszem, sam papież Syrycjusz, surowo potępili Itacjusza i jego zwolenników i odmówili im wspólnoty kościelnej.

Sulpicjusz Sewer pod koniec swej relacji wyraźnie zaznacza, że tego rodzaju gwałtowna i nieludzka akcja przeciwko heretykom przyczyniła się do umocnienia i okrzepnięcia herezji, a wśród katolików, a zwłaszcza wśród biskupów, spowodowała długotrwałe spory ze szkodą ludu Bożego.

O sprawie pryscylianizmu zobacz *Antologia patrystyczna* w opracowaniu A. Bobera SJ, s. 375—380.

III

Problem stosunku chrześcijaństwa do żydostwa wyłonił się stosunkowo wcześnie. Fakt, że przywódcy żydowscy odrzucili Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza, zaciążył na pokojowym ułożeniu wzajemnych stosunków. Przez cały drugi wiek czołowi teologowie chrześcijańscy podejmują próby dialogu z judaizmem.

Jednakowoż dyskusje teologiczne, tak w II w. jak i w następnych, nie były w stanie sprowadzić Żydów na drogę ku chrześcijaństwu. Co więcej rozogniły one umysły i postawiły Żydów w szeregu nieprzejednanych przeciwników Jezusa. Nierozważne a przy tym wpływowe jednostki w świecie chrześcijańskim sięgały w późniejszych wiekach po inny oręż w nawracaniu Żydów.

Jeden z największych encyklopedystów chrześcijańskich św. Izydor z Sewilli († 636 r.) przynosi nam w swej *Historii Gotów* (rozdz. 60) następującą wiadomość:

„W erze 60-tej, w drugim roku panowania Herakliusza (612 r.) wstąpił po Gundemarze na tron król Sisebut i panował przez lat 8 i 6 miesięcy. W początkach swych rządów skłaniał Żydów do wiary chrześcijańskiej. Miał co prawda gorliwość, ale nie według umiejętności. Przynaglał ich bowiem mocą swej władzy (*potestate enim compulit*), a powinien był nawracać ich przekonywającą siłą wiary" (MGH AA 11, 291).

Ten krótki tekst zarysowuje nam ostrość problemu na terenie Hiszpanii Wizygockiej. Podobnie było w Galii, Italii, Bizancjum i gdzie indziej.

Jak ustosunkowały się do tej sprawy władze kościelne? Kilka tekstów źródłowych, jakie niżej przytoczymy, da nam na to odpowiedź. Trzy pierwsze wyszły spod pióra papieża Grzegorza Wielkiego (590—604 r.). Ostatni wkracza już w średniowiecze. Po raz pierwszy upowszechnił go w r. 1963 A. Schönmetzer SJ, w najnowszym (32) wydaniu Denzingera. W języku polskim ukazuje się on po raz pierwszy.

NIE NAWRACAĆ PRZEMOCĄ.

Papież Grzegorz Wielki, *List do Biskupów Wirgiliusza z Arles i Teodora z Marsylii* (Czerwiec 591). *Reg. Epist.* I 45; MGH Ep 1, p. 72. ML 77, 510—11 (*Lib.* 1, *Ep.* 47). Przekład: Św. Grzegorz Wielki, *Listy*, tłum. z języka łacińskiego, wstępem i komentarzem opatrzył ks. dr Jan Czuj. Tom 1—4. Warszawa 1954—55, Pax, t. I, s. 82—83.

„Gdy bowiem ktokolwiek przystąpi do źródła chrztu nie dzięki łagodnemu nauczaniu, lecz z konieczności, to wracając do starego zabobonu tym gorzej potem umiera dlatego, że zdawało się, iż się odrodził. Przeto, Czcigodni Bracia, nawołujcie tego rodzaju ludzi za pomocą licznych nauk, aby pragnęli zmienić stare życie na skutek łagodnego postępowania nauczyciela. W ten sposób bowiem nasz zamiar zostaje słusznie wykonany, a umysł nawróconego nie skłania się już do dawnej brzydoty. Należy zatem stosować do nich taką mowę, która by i ciernie w nich wypleniła, i nauką rozjaśniała ich ciemności. Obyście, Czcigodni Bracia otrzymali nagrodę za częste ich napominanie, a ich — ilu Bóg pozwoli — doprowadzili do odrodzenia w nowym życiu".

NIE WYMUSZAĆ WIARY BICIEM.

Tenże, *List do Jana Biskupa Konstantynopolskiego* (Lipiec 593). *Reg. Epist.* III 52. Tłum. J. Czuj, tamże I, s. 231.

„Co zaś mówią kanony o biskupach, którzy biciem chcą sprawić, by się ich bano, dobrze wiesz, Czcigodny Bracie. Jesteśmy bowiem pasterzami, nie prześladowcami! A znakomity kaznodzieja mówi: »Przekonywaj, proś, karć ze wszelką cierpliwością i nauką« (2 Tym 4, 2). Nowe zaś i niesłychane jest owo przepowiadanie, które biciem wymusza wiarę".

NIE PRZESZKADZAĆ ŻYDOM W ŚWIĘTOWANIU.

Tenże, *List do Paschazjusza Biskupa Neapolu* (Listopad 602). *Reg. Epist.* XIII 15. Tłum. J. Czuj, tamże IV, s. 183—84.

„Ci, którzy w szczerej intencji pragną obcych pociągnąć do religii chrześcijańskiej i przywieść ich do prawdziwej wiary, powinni o to zabiegać przychylnością, nie szorstkością, by szorstkość nie odstręczała tych, których mogło zjednać łagodne postępowanie; ci bowiem, którzy postępują inaczej i pod tą osłoną chcą ich odwieść od spełniania zwyczajnych praktyk ich obrządku, wykazują, że bardziej baczą na swoje niż na Boże sprawy.

Oto Żydzi mieszkający w Neapolu żalili się nam twierdząc, że pewni ludzie usiłują bezpodstawnie przeszkadzać im w dni świąteczne w obchodzeniu niektórych ich uroczystości i dążą do tego, by im nie wolno było obchodzić tych uroczystości tak, jak wolno im było czynić aż dotąd, a ich rodzicom od dawna.

Jeśli tak się rzecz ma naprawdę, to zdają się na próżno wysilać. Bo jakiż z tego pożytek, skoro choćby wbrew długoletniemu zwyczajowi zabroniło im się tego, w niczym to się nie przyczyni do nawrócenia ich na wiarę? Albo na cóż dajemy Żydom przepisy, jak mają wykonywać swe ceremonie, jeśli przez to nie możemy ich pozyskać? Starać się więc należy, by raczej pod wpływem przekonywania i łagodności chcieli pójść za nami, a nie uciekać przed nami, byśmy na podstawie ich ksiąg przekonując ich o tym, co mówimy, przy Bożej pomocy mogli ich nawrócić na łono Matki-Kościoła.

Przy Bożej pomocy więc, Czcigodny Bracie, w miarę możności napomnieniami zapalaj ich do nawrócenia i nie pozwalaj niepokoić ponownie w obchodzeniu ich uroczystości, lecz niech im wolno będzie z zupełną swobodą zachowywać i obchodzić wszystkie święta i dni spoczynku, jak to dotychczas tak oni, jak też ich rodzice od dawien dawna czynili".

NAWRACAĆ WEDLE WZORU CHRYSTUSOWEGO.

Papież Aleksander II, *List „Licet ex" do Landulfa Księcia Benewentu* (r. 1065). Denzinger 698.

„Jakkolwiek nie wątpimy, że szlachetność twoja starając się sprowadzić Żydów do wiary chrześcijańskiej czyni to z pobożności i z gorliwości, to przecież uznaliśmy za konieczne wysłać ci list z napomnieniem, bo robisz to, jak się zdaje, z nieumiarkowanym zapałem. Albowiem nie czytamy, żeby Pan nasz Jezus Chrystus kogokolwiek siłą zmuszał do swej służby; tych natomiast, których przeznaczył do życia wiecznego, odwracał od błędu łagodnym wzywaniem, zachowując każdemu wolność woli, nie wydając wyroków, lecz własną krew przelewając" (...)

Andrzej Bober SJ

A. J.

WIGILIA WIELKANOCNA 1966

I. INWOKACJA

1: ROZPOCZYNA SIĘ ROZMOWA Z SOBĄ

Czy to znaczy, że trafiam w treść, co do której umówili się ludzie,
by ją nazwać ważną i wielką — i głosić sobie nawzajem?
Czy to znaczy, że jestem zgodny w rachubie lat z kronikarzem
Thietmarem z Merseburga — że widzę przeszłość podobnie jak
mistrz Wincenty,
że chcę być w harmonii z tym, co minęło?
(a może przedkładam widzenie dróg przeszłości wyczytane z kronik
ponad widzenie w mroku wykopalisk Wiślicy?)

To znaczy, że trafiam na korzenie własnego drzewa,
że zagłębiam się w jego tajemny wzrost,
który i mnie się udzielił i ze mnie ma swe ciało.

Czuję, że jestem w nim i ono we mnie.

Drzewo jest ciałem fizycznym.
Historia ludzi takich jak ja szuka swojego Ciała.

2: ROZPOCZYNA SIĘ ROZMOWA Z BOGIEM

Ciało ludzkie w historii umiera częściej niż drzewo, umiera
wcześniej.
Trwa człowiek, poza progiem śmierci w katakumbach i kryptach.
Trwa człowiek, który odszedł, w tych, co po nim przychodzą.
Trwa człowiek, który nadchodzi, w tych, co odeszli.
Trwa człowiek poza wszelkim odejściem i przyjściem
w sobie
i w Tobie.

Historia ludzi takich jak ja szuka Ciała, które Ty im dasz.
Każdy w historii traci swe ciało i każdy odchodzi ku Tobie.
W chwili odejścia każdy jest większy niż dzieje, których
cząstkę stanowi (: fragment jakiegoś stulecia,
lub dwóch stuleci fragmenty scalone w jedno życie).

3: ROZPOCZYNA SIĘ ROZMOWA Z CZŁOWIEKIEM, SPÓR O ZNACZENIE RZECZY

W tym punkcie nie możemy się zgodzić.
On mówi, że człowiek jest tylko skazany na to, by
stracić swe ciało. Historia ludzi nie szuka niczego innego
prócz ciała rzeczy: te zostają, gdy człowiek umiera,
żyją nimi potem pokolenia. Rzeczy nie są śmiercią osób,
człowiekowi pozostaje nieśmiertelność rzeczy.

Mówię: ogromnie wiele z człowieka umiera w rzeczach,
więcej niż pozostaje. Czy próbowałeś ogarnąć to,
co nie umiera? Czy próbowałeś znaleźć dla tego
przestrzeń i profil? —
— Nie mów o niewiadomych! Niewiadomą nie jest
człowiek!
— Człowiek napełniony jest zawsze tym, co człowiecze.
— Nie odłączaj człowieka od rzeczy, które ciałem są jego historii!
— Nie odłączaj ludzi od Człowieka, który stał się Ciałem ich historii: tego, co na wskroś człowiecze, nie ocalą rzeczy — tylko Człowiek!

Stoimy przed frontonem przeszłości, którą się dla nas zamyka i równocześnie otwiera. Jedności odejść i przyjść nie zamykaj świadomością jakąś oderwaną, tętniły bowiem życiem i ociekały krwią.
— Powracaj na każde miejsce, na którym umierał człowiek, a jeszcze bardziej na miejsce, na którym się rodził. Przeszłość jest czasem narodzin, nie śmierci.

4: WŁAŚCIWA INWOKACJA CZYLI WOŁANIE DO CZŁOWIEKA, KTÓRY STAŁ SIĘ CIAŁEM HISTORII

Do Ciebie wołam, Człowieku, Ciebie szukam — w którym
historia ludzi może znaleźć swe Ciało.

Ku Tobie idę, i nie mówię „przybądź",
ale po prostu „bądź",

bądź tam, gdzie w rzeczach żaden nie widnieje zapis, a człowiek był,
był duszą, sercem, pragnieniem, cierpieniem i wolą,
gdzie go trawiły uczucia i palił najświętszy wstyd —
bądź jak wieczysty Sejsmograf tego, co niewidzialne a Rzeczywiste.
Człowieku, w którym ludzkie dno się spotyka i ludzki szczyt,
w którym wnętrze nie jest ciężarem i mrokiem, lecz właśnie sercem.

Człowieku, w którym każdy człowiek odnaleźć może zamysł
najgłębszy
i korzeń własnych uczynków: zwierciadło życia i śmierci wpatrzone
w ludzki nurt.
Do Ciebie — Człowieku — stale docieram przez płytką rzekę
historii,
idąc w stronę serca każdego, idąc w stronę każdej myśli
(historia — myśli stłoczeniem i śmiercią serc).
Szukam dla całej historii Twojego Ciała,
szukam Twej głębi.

II. OPOWIEŚĆ O DRZEWIE ZRANIONYM

1

Był wokół sad, szczepione drzewa.
Mieszko przechadzał się w cieniu i patrzył.
Nie widział ogrodnika, nie widział drzew, nie widział szczepów.
Myślał: nie skosztuję już tych owoców, gdy wzejdą.
Skosztuje syn, skosztują wnuki, prawnuki.
Czy sad obrodzi? jaki owoc uznają ludzie
za dobry?
Nie lęka się ogrodnik nacinać kory. Wierzy drzewu:
życie będzie silniejsze od nacięć, na nowo wzbierze...

Na siebie patrzeć muszę jako na pień —
rozrasta się przeze mnie też ZRANIONE DRZEWO.

2

Dlaczego przeze mnie rozrastać się ma ZRANIONE DRZEWO.
Dlaczego patrzeć mam na siebie jako na jego owoc?

Korzeń, z którego wyrastam jest mną — do rozkwitu dochodzę:
jest to rozkwit własny,
jest to własne piękno i brzydota scalone w jeden twór,
własne dobro i zło wypełnia moją świadomość i od niej zależy.
Gdy owoc spada z drzewa historii — własnym opada ciężarem
i dojrzałością istnienia, po którym zostaje znak.
I znak je zasklepia.

Drzewo nie wciągnie mnie w swe arterie: w cieśniny życia.
Nie przyjmuję jego kory ni cienia, który roztacza...

3

A jednak przyjąłem DRZEWO ZRANIONE, choć mu się wciąż
sprzeciwiam.
Przyjąłem, by rosło przeze mnie, przez moich wnuków, prawnuków
by rodziło nas jako owoce —
owoce nacięć, w których przyjmuje się szczep.

Zrozumiałem: musi być zranione, by szczep miał gdzie utkwić.
Zrozumiałem: musi być zranione, aby mogło przesączyć się życie.
Zrozumiałem: muszę się otworzyć...
(granice mego życia przesuwają się tak, że to, co nie-moje, staje się
moje —
czyż nie muszą się przesunąć tak, że to, co moje, stanie się
nie-moje?

4

DRZEWO mówiło tak:
nie lękaj się, gdy umieram — nie lękaj się ze mną umrzeć,
nie lękaj się śmierci — bo patrz, odżywam: śmierć tylko dotknęła
kory.
Nie lękaj się ze mną umrzeć i odżyć. Zasklepi się znak.
Dojrzeje w nim wszystko na nowo —
i owoc nie opadnie ciężarem własnym.
DRZEWO odda owoce Temu, kto je szczepił —
będziecie pożywać owoce wyrosłe na Mnie, Zranionym Drzewie.

DRZEWO mówiło na „Mnie" — nie czułem jego obcości
znikło poczucie przeciwieństw pomiędzy Nim a mną
(może zrazu na chwilę?)

Odchodziłem, a DRZEWO stało, obejmując przeszłość i przyszłość.

5

Mówiłem: dobrze, przerośnij mnie, gdy masz moc taką,
przerośnij wszystkich ludzi albo ich wchłoń
(nie wchłania się ludzi, można ich przerosnąć:
wtedy powstaje przestrzeń, w której mieści się każdy —
każdy zostaje sobą, choć zaczyna na nowo żyć).

III. SPOJENIA

Chodzimy po spojeniach. Ziemia zdawała się gładka, zdawała
się równa.
Długi czas myślano, że płaski jej krąg oblany jest wodą od dołu,
od góry słońcem.
Potem przyszedł Kopernik: ziemia straciła zawiasy, zawiasem ziemi
stał się ruch.
Chodzimy po spojeniach inaczej niż przedtem. (Kopernik zatrzymał
słońce, a ziemię pchnął).

Na spojeniach stawiamy stopy, na spojeniach kładziemy myśl:
chodzi o zasięg spojeń (mówisz tak: przyjmuję te, które widzę —
chcę widzieć wszystkie — jeśli nie ujrzę, nie dotknę —
nie przyjmę spojeń).

Mieszko stąpał po spojeniach, często odczuwał lęk:
nie tylko z lęku składał ofiary, nie tylko — żeby przeważyć los.
Gdy szukał bóstw w spojeniach świata i niewiadomych losu,
gdy do wielu docierając bóstw, wypowiadał z lękiem imiona
(najstarsze w języku praojców)
stało się jawne, że Bóg nie mieszka w spojeniach świata, w zawi-
łościach ludzkiego losu,
lecz przemawia własnym językiem, mową najprostszej szczerości.

Przeniknęła szczerość Boga poprzez spojenie świata: (oto mowa nie
złożona z dociekań, nie mowa poszukiwań
lecz odnalezień).
Ktoś stanął i mówił. Słowa były ludzkie, słowiańskie.
Świat był w nich ważny i nieważny. Śmierć surowa i obiecująca.

Do spojeń świata przywiąż myśl! lecz zwolnij serce i dusze otwórz!
Ciało umrze i zmartwychwstanie. Życie potwierdzi się poza życiem.

(Gdy będziesz starał się zrozumieć to wszystko z śmiertelnych
zmagań Słowian,
pozwól, że spojrzę przez spojrzenie duszy — mej własnej,
wracając duszą do dusz moich Wiślan i Polan):

Spojrzeniem dusz jest słowo, jest mowa — mowa wzajemna.
Chrztem nazwijmy ten moment —
(gdy Bóg wyszedł ze spojeń świata, z zawiłości ludzkiego losu),
gdy przemówił do Mieszka tak, że Mieszko mógł odpowiedzieć.

Ach, to spojenie osób — niewidzialne, niedotykalne — przecież
musi mieć swój znak!
Ach, to wciągnięcie w Ojcostwo, które jest bardziej wewnętrzne,
niż jakikolwiek widzialny świat —
to wciągnięcie przez Słowo: przez milczenie bardziej niż przez
mowę —
to wciągnięcie przez Miłość, która porusza i zarazem unierucha-
mia —
to wciągnięcie — mysterium tremendum et fascinosum — musi
mieć swój znak!
W znaku chodzimy od wieków. Myśl nie przylega do spojeń —
sama się staje spojeniem, zawiasem wszelkiego ruchu,
jaki przenika człowieka.
W znaku chodzimy od wieków. Znak zastąpił spojenia świata
i zawiłość ludzkiego losu.

IV. ROZWÓJ JĘZYKA

Nie znam tych słów najstarszych. Gdy wracam do zapisów, jeszcze
jestem daleko od żywych słów
napełnionych tchnieniem i dźwiękiem historycznego człowieka.
(Śmierć odsunęła ten dźwięk poza tyle stuleci. Został zapis, jedyny
ślad dla żarliwego potomka — na nim urywa się ścieżka —
a wiadomo przecież, że dalej prowadzi...).
...a wiadomo przecież, że musi prowadzić do pierwszych
natchnień języka,
do tych w człowieku odkryć, którym odpowiada przedmiot.
Jedność natchnień i znaczeń.
Kiedyż zaczęły brzmieć tym nurtem dźwięków, którym płyną
do dzisiaj w nas?
Jak rzeźbiły sobie łożysko kształtów najprostszych, którymi wciela
się duch?

wyróżniają się rody, plemiona, naród?
Długo trwała fala narodzin
skupionych w łonach matek, skupionych w słów tożsamości
przekazywanych wraz z życiem —

Jak zaczęło w tej fali brzmieć słowo „Bóg" i jak zaczęło
znaczyć,
nim doszło do znaczenia, jakie ma w odwiecznym Słowie?
Człowiek doszedł —
może nie wiedział, że dochodzi —
czy znaczenie nadaje się umysłem, czy także sercem?
(Kiedy wracam do tego momentu, jestem już „ja" nie „on"
— znaczenie słów dojrzało, jak wypowiada się serce?)

Ty jeden, który chodzisz za sercem, który osłaniasz korzenie
naszego wzrostu —
wielości słów przyniosłeś jedność.

V. ECHO PIERWORODNEGO PŁACZU

1. Czy przyniosłeś nam jedność chceń?
Jak ogarnąć tę jedność przez taką wielość chwil —
w każdej wola może się rozszczepić na dobro i zło.
(Wola, wola — pierworodny płacz zalega dno historii.)

Jesteś czuły, jesteś wrażliwy — każde rozszczepienie ma w Tobie
swoje miejsce i swój ślad.
Zostałeś dla nas na zawsze w znaku naszych rozszczepień.
W znaku naszych rozszczepień objawia się Twoja jedność,
jedność Człowieka i Słowa: tą jednością idziesz w rozszczepienia
rozsiane szeroko wśród nas
—w rozszczepienia rozsiane jak ziarno, by było płodne —
by rosło w bogactwo, by rosło też przeciw jedności człowieka
w Słowie.
Po latach, po tysiącu lat, przyniesiemy Ci bogactwo chceń,
przyniesiemy Ci bogactwo klęsk
(wola, wola: płacz pierworodny zalega dno historii).

Twój znak — znak naszych rozszczepień, stał się znakiem
naszego bogactwa —
w tym znaku bronisz wolności: wolność rodzi nasze bogactwo.

Wypełniłeś naszą wolnością Twój znak. Czy wolność jest przeciw Tobie?
Przez tyle pokoleń idziemy — każdy z nas idzie — na spotkanie wolności,
która się nie sprzeciwi miłości, ale miłością wypełni.
Przez tyle pokoleń idziemy — każdy z nas idzie — w stronę swej własnej wolności.
Czy wolność jest próżnią...

2. (wielką próżnią człowieka i próżnią historii — na tej próżni zaszczepiono bogactwo i ubóstwo, zwycięstwo i klęskę — na tej próżni łamano piony i ścieśniano horyzonty — granice wolności
— wolność potwierdzała się wciąż — wolność przewyższała ludzi
— odchodzili ludzie, nie wiedząc, że jej nadużyli — gdy wiedzieli, odchodzili z poczuciem winy — czasem spadały głowy — wolność pozostawała wielką próżnią do wypełnienia).
Wypełniłeś naszą wolnością TWÓJ ZNAK.

3. Pozwól mi patrzeć własnymi oczyma i poprzez własne „ja":
ojczyzna posiada bliskość niewysłowioną — ruch, który przenika stulecia,
który pozwala wyłonić z pokoleń nie treść, lecz właśnie osobę,
jej życie mierzyć swym życiem — i nagle znajdować wzajemność —
to Ktoś inny moją stał się miarą.

VI. OBRZĘD

1

Ziemia nasza stała się obrzędem, znakiem odnalezienia, w którym odnalazł się CZŁOWIEK.
Czy pojednanie z ziemią może zastąpić konieczność,
czy może zastąpić przymus istnienia, jakim jest ziemia —
każda ziemia, nawet ta, którą sercem wybierasz ze wszystkich ziem.
Gdy w niej się zakorzeniasz na życie i śmierć —
wtedy ona ściera ciebie na proch.
Z trudem przezierasz i z trudem jesteś przejrzany poprzez konieczność ziemi.

Jest trud dźwigania stale tylu ludzi z przymusu ziemi — ten trud nazywa się historią.

Historia nie jest zmartwychwstaniem, jest stałą zgodą na śmierć —
daje tylko przejrzystość ciągowi ludzkich umierań.
Nie dosięga ona obrzędu, jakim stała się ziemia, nasza ziemia.
Stąd nasza miłość do niej. Miłość nie płynie ze śmiercią, lecz
wybiega poza nią.

Z miłości, która wybiega poza śmierć, obrzędem stała się ziemia.
Z miłości, która wybiega poza śmierć, nasza ziemia stała się
obrzędem.

2

Jest to obrzęd wielu wód tryskających z ziemi na podobieństwo
roślin
— rośliny tej ziemi to rzeki, jak woda ziemią, jest roślin —
rzeki marzną na zimę, marzną jeziora i stawy, tryskają źródła:
życie wody rozsadzi lód.
Ziemia nasza będzie bliżej słońca, bliskości wystarczy dla życia.
Ożyje woda, ożyją drzewa, OŻYJE ZIEMIA, stanie się obrzędem —
wprowadzi cię poza krąg umierania, jaki w niej samej tkwi.
Czyż konieczność ŻYCIA — tak mówi ziemia i woda każdej wiosny,
nie jest głębsza niż konieczność śmierci?
— tak mówią ziemia i woda, szemrząc do siebie wzajemnie.

Jak przetłumaczysz ich szemranie wzajemne na twoją własną mowę?
Śmierć oraz życie ziemi jak zaszczepisz w myśli?
Obrzęd wód przemawia inaczej wiosną, gdy życie przywraca ziemi,
inaczej latem, gdy człowiek wysycha z pragnienia jakby łożysko
rzeki,
gdy ciało błaga o czystość i chłód...
Wówczas człowiek chłonie obrzęd wód — jest w nim równowaga.

Woda mówi bardziej o trwaniu niżeli o przemijaniu —
trwaj w biegu swoich przeznaczeń wodo!
Mówię tobie człowiecze ogarniony wodą —
że ty jesteś przeznaczeniem ziemi.
Ziemia nasza stała się obrzędem roślin i drzew, które pękają
jak myśl dojrzała mądrością —
ta Mądrość jest naszą ojczyzną, którą wybraliśmy sercem
za przyzwoleniem ziemi.

3

Człowiek ima się światła oburącz jak wioślarz, który prowadzi łódź,
przechodzi przez nie całą swą substancją, brzemieniem czynów
i słów.

Czy chce się w nim zatrzymać? czy chce zatrzymać je w sobie?
czy z siebie urodzić?
odczuwa mrok, odczuwa cień, kruchą warstewkę światła
nosi czasami w dłoniach
jak narodzone dziecię, jak niemowlę,
śpiewa światłu piosenki podobne piosenkom piastunek —
potem milknie, piosenki świecą dopokąd nie ogarnie dziecięcia
cień istnienia.

Ziemio, która nas rodzisz, nie rodzisz wraz z nami światła —
rodzisz warstewkę cienką i kruchą, która starczy dla roślin
i zwierząt.
Jakże innego światła trzeba dziecku,
którego substancji nie ogarniesz uściskiem piastunki.
Jak innego światła trzeba dziecku...
Z wierności dla ciebie, ziemio, mówię o świetle,
którego ty dać nie możesz,
mówię o ŚWIETLE: bez niego nie spełni się CZŁOWIEK,
bez niego i ty się nie spełnisz — ziemio — w człowieku.

W obrzędzie wody i światła jesteś obecna i milczysz.

Człowiek przejdzie po obrzędzie życiem, przejdzie śmiercią
pomyślisz, że zdepce...
przejdzie człowiek, przejdą ludzie — przebiegną, wołając „życie
jest walką” —
z walki wyłonią kształt ziemi nowej czy tylko nowej śmierci?
(gdy ziemia zostanie poza walką ludzi pełna własnego spokoju)

pomyślisz, że zdepcą?...

VII. WIGILIA WIELKANOCNA 1966

Jest taka Noc, gdy czuwając przy Twoim grobie, najbardziej
jesteśmy Kościołem —
jest to noc walki, jaką toczy w nas rozpacz z nadzieją:
ta walka wciąż się nakłada na wszystkie walki dziejów,
napełnia je wszystkie wgłąb
(wszystkie one — czy tracą swój sens? czy go wtedy właśnie
zyskują?)

Tej Nocy obrzęd ziemi dosięga swego początku,
tysiąc lat jest jak jedna Noc: Noc czuwania przy Twoim grobie.

A. J.

ZENON SZPOTAŃSKI

MOWA PIĘKNA I SZPETNA

Gdy Platon uczył, że mowa ludzka jest dziełem bogów, którzy stworzyli wyrazy i nadali im znaczenie, wyobraźnia jego nie była tak cudowna jak rzeczywistość. Przynajmniej ta rzeczywistość, którą myśmy poznali, czy też zdaje nam się, żeśmy ją poznali. Łatwiej pojąć piękno i ład wierząc, że to dzieło sił nadludzkich, niż wiedząc, że to twór ludzi, a tylko powstały poza świadomością ludzką. Świadomość jest indywidualna, nie ma świadomości zbiorowej, a język jest tworem zbiorowości. Twórczość będąc świadomą jest z natury swej indywidualną, twórczość zwana zbiorową — jak pieśń ludowa — jest dziełem wielkiej liczby jednostek, w wyjątkowych wypadkach możliwych do wymienienia, a przez zbiorowość jest tylko przyjęta jako jej własność. Język jest zjawiskiem absolutnie jedynym i każdemu, kto się nad nim zastanowi, musi wydać się tajemniczy. Tajemnicą jest wszystko, co nie posiada analogii i czego przyczyn nie znamy. Jeżeli więc w słowach Platona tkwiła świadomość tajemnicy, to były one wyrażeniem prawdy przez mit, prawdy której umysł Greka zwrócony ku temu co niezmienne, a z trudnością obracający się w świecie zmian, inaczej ująć nie umiał.

Tymczasem tajemnica jest już w zmianach języka, które dokonują się pod działaniem nieznanych nam sił, a są tak całkowite, że po paru tysiącach lat z trudnością możemy rozpoznać pierwowzór. Platon mając przed sobą starszy zaledwie o parę wieków język Homera mógł sądzić, że zmiany zamykają się w bardzo wąskich granicach, że więc ludzie w pewnym, niewielkim tylko stopniu zniekształcili dzieło bogów. To pozwoliło mu na dowolne etymologiczne spekulacje, przez które odtwarzał identyczność wyrazów tam, gdzie dostrzegał identyczność pojęć. I w tym właśnie, że się mylił, że dotykał zaledwie naskórka zagadnienia, tkwi tajemnica.

Jeszcze bardziej wymykająca się wszelkiemu badaniu jest umysłowość ludów, które stworzyły kategorie gramatyczne, jak przy-

padki i czasy, w całym ich niezmiernym bogactwie, jakie znajdujemy w najstarszych językach, które nadały rodzaj gramatyczny przedmiotom nieożywionym, wreszcie, zapewne w czasie o wiele jeszcze dawniejszym, stworzyły pierwsze źródłosłowy. Wiemy, choć nie pojmujemy tego, że będąc tak prymitywnymi posiadały one zdolności, których my dzisiaj nie mamy. Do odziedziczonego po nich zasobu form gramatycznych nie dodajemy nic, a tylko uszczuplamy go ciągle. Nie tworzymy też nowych źródłosłowów, a tylko dawne przekształcamy i urabiamy z nich coraz to nowe wyrazy, lub zapożyczamy się u obcych. Nie znaczy to, że rozwój języka jest przechodzeniem od bogactwa do ubóstwa. Języki późniejsze a gramatycznie prostsze mają nieraz możliwości, których nie posiadają dawniejsze, bardziej skomplikowane. Tak jak języki romańskie wobec łaciny. Raczej, jeżeli porównamy język do budowli, będzie to gmach, który w pierwszej jego postaci zbudowali architekci dawniejsi niż jakakolwiek kultura dająca się nazwać, i oni nadali mu kształt, którego nie zdołały już zatrzeć późniejsze przebudowy. Później przerabiano go w każdej epoce na nowo. W czasach gotyku nadano mu formę do tej pory ostateczną, którą nieznacznie tylko poprawili mistrzowie renesansu. Budowla jednak pozostała harmonijną i z pozoru jednolitą. Odziedziczyliśmy ją my i zaczęliśmy w niej gospodarować po swojemu. Jesteśmy jednak innymi ludźmi niż nasi poprzednicy i potrafimy zadać sobie pytanie, dla nich i niemożliwe i zbędne: czy nasz styl nie różni się bardziej od ich stylu niż różniły się one od siebie i czy w wyniku przebudowy dokonanej przez nas harmonia nie zostanie zniszczona? Co prawda o stylu najdawniejszych spośród budowniczych, tych, którzy uczynili najwięcej, nie wiemy prawie nic — wiemy o nich na pewno tylko to, że myślenie ich nie było logiczne, a mitologiczne. Kto myśli w sposób logiczny, a więc za pomocą pojęć, ten musi dążyć do wytworzenia ich definicji możliwie najbardziej ścisłych. Tymczasem umysł mitologiczny wszystko, czego się dotknie, ujmuje nie w formie pojęć, a postaci. Dlatego też i postacie nieożywione potrafi on sobie wyobrażać jako męskie lub żeńskie. To co najwyższe dla niego, to postacie bogów, które uchwycić się dają jedynie przez imię. Prawdziwe imię jest dla niego tym, czym dla logika poprawna definicja, toteż nie znając logiki wydoskonala on język. Ta jego twórczość ustaje, gdy pojawia się myślenie abstrakcyjne. Stąd też pytanie, czy nasze hiperabstrakcyjne myślenie nie zabija wszelkiej twórczości językowej.

Stopnie abstrakcji są różne. Jest abstrakcją liczba np. pięć, nie pięć koni, czy pięć kasztanów ale pięć. Abstrakcją drugiego stopnia jest symbol literowy w algebrze, pod który można podłożyć tak samo pięć jak każdą inną liczbę. Wyraz przyczyna nie jest w ten

sam sposób abstrakcyjny co wyraz dobro — moje pojęcie dobra i zła zależy od mojego psychicznego rozwoju, jest to moje pojęcie dobra i moje pojęcie zła. To samo trzeba powiedzieć o dobroci i złości, a za nimi o innych cnotach i wadach, także o piękności i brzydocie. Pojęcie przyczyny jest o wiele bardziej obiektywne, bo bardziej niezależne od tego, jakim jestem ja. Podobnie pojęcie rzeczy, całości, części, czasu, przestrzeni. Niemal wszystkie te wyrazy służące do oznaczenia pojęć bardziej oderwanych, a mniej osobistych, otrzymały w stosunkowo niedawnym czasie pewną szczególną właściwość — można od nich urabiać przymiotniki mające z kolei wyższy stopień abstrakcyjności. Przymiotnik przyczynowy prowadzi do rzeczownika przyczynowość, a od cnotliwego (ogólne pojęcie cnoty jest bardziej abstrakcyjne niż cnoty poszczególne) powstaje cnotliwość. Nie można zaś utworzyć takich przymiotników od wyrazów dobro czy dobroć, piękno czy piękność. Niekiedy rzecz się komplikuje, od wyrazu całość mamy cały, ale i całościowy, od części mamy częściowy, który znaczeniem odpowiada przymiotnikowi cały, ale funkcją gramatyczną może odpowiadać także innemu, strasznemu dla ucha całościowemu, gdyż w równych prawach, czy raczej na równym bezprawiu mogą istnieć częściowość i całościowość. Jeżeli ktoś ma ucho wrażliwe, musi przy samym wyliczaniu przykładów doznawać stanów przykrościowych. Język, o którym mówimy, wciska się we wszystkie dziedziny myśli i życia przez urząd, wykład, gazetę, radio i rozmowę potoczną. Straszliwe są jego określenia jak bytowy, ludnościowy, materiałowy, opałowy. Gdy komuś powiemy, że trudno jest uzyskać mieszkanie, odpowie nam, że skomplikowany jest problem mieszkaniowy. A jeszcze straszniejsze od przymiotników są w tego typu mowie rzeczowniki. Jest to jakaś parodia języka naukowego, który bez wyrazów takich jak przyczynowy i przyczynowość obejść się nie może i w którym brzmią one dobrze. I parodia nie ogranicza się do języka, ale sięga także do myślenia. Nie znał tego sposobu wyrażania się dawny język polski. Słowacki wyraża tym najgłębszą ironię, gdy wspominając o szefie żandarmów Mikołaja I pisze:

Benkendorf — Revue, pismo zdrowych sądów
Największy wzbudza ruch w czasowych gwarach.

Nie jeden to raz używał Słowacki fałszywej formy gramatycznej lub logicznej dla uwydatnienia absurdu. Logicznie bezsensowne jest:

„Przy nim stałby podporą upadły dyktator".

Jakby upadły dyktator mógł stać i do tego jeszcze być podporą. Obłudne a bezmyślnie — patetyczne przemówienie pana Ladawy do konfederatów, którzy uratowali mu życie, kończy słowami:

„Jako Rzymianin z zamku ustępuję
Mieć nie będziecie nawet moich kościów".

W trzy ćwierci wieku później Dmowski z grymasem niechęci wspomina o wyrazach niepodległościowy i niepodległościowość. Książka *Polityka polska i odbudowa państwa* ukazała się w 1925 r. i data ta pomaga do wyznaczenia momentu, w którym pewne formy językowe wprawdzie już istnieją, ale pełnego prawa obywatelstwa jeszcze nie mają.

Istnieją także wyrazy, które zdobyły sobie wziętość i używane wszędzie gdzie trzeba czy nie trzeba, wypierają każde słowo mające treść konkretną. Taki jest wyraz rzeczywistość, który w znaczeniu, w jakim kilkanaście lat temu był powszechnie używany, nie ma w języku polskim żadnego sensu, nie może bowiem oznaczać czegoś co bardziej niż inne jest rzeczywiste, gdyż rzeczywiste jest wszystko, co istnieje. Trzeba go przełożyć na niemiecki, gdzie odpowiednikiem jego jest wyraz *Wirklichkeit*, który w pierwotnym swym sensie znaczy to, co działa, od *wirken*, działać. Rzeczywistość więc znaczy to, co działa skutecznie. Również często używane są pozytywny, negatywny, sytuacja, ta ostatnia ciągle, aż do uprzykrzenia. A nie można odmówić artyzmu wyrażeniu, z którym spotkałem się w pewnej książce należącej do tzw. literatury pięknej „Wilk w pozytywnej skórze". Wilk w skórze to zabytek epoki, w której język czerpał swoje określenia z przyrody, gdy człowiek był posępny, osowiały lub napuszony, a włosy miał kruczo czarne, łagodny wreszcie bywał jak owieczka. Ale wilk ten ma skórę pozytywną. Określenie to należy do tej kategorii, co wojownicy jadący w wozie pancernym, a uzbrojeni w miecze i oszczepy, co broszurka świadków Jehowy, w której odkrycia archeologiczne świadczące o istnieniu pisma przed sześciu tysiącami lat podawane są za dowód, że Adam umiał pisać.

Ci, którzy usuwają wyrażenia konkretne, aby je zastąpić abstrakcyjnymi, sądzą, że uszlachetniają i udelikacają swoją mowę. Dlatego np. zamiast jeść lubią mówić konsumować. W tym rodzaju jest tylko jedno wyrażenie, które nie jest śmieszne i to jedno powinno pozostać. To likwidować zamiast zabijać. Wprawdzie i ono nie zawsze bywa używane właściwie. Nie można go stosować, gdy mowa o zwykłym SS-manie, który bądź w zabijaniu ma zmysłową przyjemność, bądź też powoduje nim strach, wściekłość lub ślepe posłuszeństwo. Za to nic tak dobrze nie oddaje obojętnej dla nie-

wtajemniczonego widza czynności biurokraty, który na liście podkreśla nazwiska.

Gdy wszelkie poczucie języka, jako tworu posiadającego życie, uległo zatraceniu, niemożliwa stała się kontrola nad przenikającym doń wyrazem obcym. Język polski w ciągu wieków wzbogacił się licznymi zapożyczeniami i śmieszny jest purysta nakazujący zamiast pantofle mówić cichostępy. Zresztą dla konsekwencji trzeba by usunąć wyrazy takie, których obcości najbardziej uczulone ucho nie odróżni, jak lekarz. Wyrazy łacińskie, greckie, germańskie, w ostatnich dziesięcioleciach niektóre sanskryckie zasymilowały się całkowicie. Podobnie wyrazy z języków romańskich, zwłaszcza włoskie i hiszpańskie, francuskie może nieco gorzej. Pięknie brzmią wyrazy węgierskie np. giermek. Natomiast słowo angielskie pozostanie w większości wypadków obcym ciałem w zdaniu, i ***hobby*** i ***commonwealth*** i ***streap-tease***. W dawnych wiekach nie zawsze przyswajano sobie obce słowo, niekiedy tłumaczono je. W ten sposób powstał, o ile nie był zapożyczony wprost, słownik teologiczny i filozoficzny. Jeszcze w XVI w. łacińskie *patria* przetłumaczono polskim wyrazem ojczyzna, który najpierw znaczył ojcowizna, a dopiero na początku XIX w. rozpowszechnił się wyraz przyroda w znaczeniu natura. Nie było to nadawanie wyrazom znaczeń dowolnych, ale raczej odnajdywanie w nich znaczeń dotychczas nie odkrytych, ojczyzna to wspólna ojcowizna całego narodu, przyroda jest tym, co dana istota posiada od urodzenia, niezależnie od wychowania czy tresury, w dalszym znaczeniu to cały świat pozaludzki, który otacza człowieka. W owych czasach pisarz i tłumacz odkrywając nowe znaczenia w słowach należał do tego samego świata co filozof, który odkrywał nową treść w pojęciach. Dzisiaj, gdy coraz bardziej dochodzi do znaczenia w nauce kierunek, który nic nie wie i nie chce wiedzieć o wzbogacaniu treści pojęć, a tylko ustala znaczenie wyrazów, jak używane są w mowie potocznej i nazywa to filozofią, pisarz również stara się używać wyrazów jedynie w tym znaczeniu, w jakim są one powszechnie używane. Dlatego tłumacz, gdy staje przed wyrazem, który idealnego odpowiednika w języku polskim nie ma, okazuje się bezradny. Tak wielki tłumacz, jakim był Witwicki, protestował przeciwko tłumaczeniu greckiej *arete* przez cnotę, a nie chciał uznać, że gdy wyrazu odpowiadającego *arete* język polski nie zna, on ma prawo, zgodnie zresztą z wielowiekową tradycją, nadać wyrazowi cnota znaczenie *arete*. Aby do tego doszło, człowiek musiał zatracić poczucie, że pomiędzy dźwiękiem a znaczeniem istnieje związek i musiał zaprzestać poszukiwania znaczeń.

Do odkrywców znaczeń wyrazów i rzeczy należy również poeta; Victor Hugo pisząc o Abd-el-Kaderze, wodzu wojny świętej

w broniącym się przed Francuzami Algierze, *beau prêtre et beau soldat* odkrywał zapomniane w dzisiejszej francuzczyznie znaczenie wyrazu *beau*. A Péguy w *Clio* zwraca uwagę na to, ile ekspresji wydobywał Victor Hugo w patetycznej swej liryce z dźwięku nazwisk swoich bohaterów. Gdy w *Królu Duchu* Popiel uwolniony z więzienia przez Wandę idzie na wygnanie a wybawicielka jego ręką „północ wskazała", to grozę potęguje kilkakrotnie użyty wyraz północ, który każe myśleć i o ciemności nocnej i o lodowcach i huraganach.

Ale poezja nie ogranicza się do wydobywania z dźwięku sensu i nastroju. W Amadisie, ulubionej książce Don Kichota, znajdują się wiersze

Leonoreta fin roseta
Blanca sobre toda flor.

Każdy, kto usłyszy te wiersze, mówi; jaki to piękny język, niemal nikt nie mówi, jaka to wielka poezja. A jednak poezja, która wydobywa z języka całą jego piękność, musi być wielką, tylko że do prawdziwej poezji należy coś więcej niż samo piękno dźwięku. Poeta wydobywa znaczenie nie tylko z wyrazów, ale z obrazów i mitów. Wreszcie z pojęć abstrakcyjnych wydobywa ich sens emocjonalny. Wszystko to jest odkrywaniem jakiejś prawdy, która tkwi w słowach, obrazach, mitach i pojęciach. Przychodzi moment, w którym prawdy te ulegają zatraceniu. Słowo staje się znakiem umownym, mit bajką, pojęcie abstrakcją, obraz nie znaczy nic. Wkraczamy w świat absolutnie prozaiczny, pozytywistyczny i rzemieślniczy. Tylko że w takim świecie człowiek żyć nie umie, tworzy więc sobie inny, którego symbolem może być pan de Puertocarrero z *Nowej baśni* Parnickiego, gdy obserwuje plamy wilgoci na ścianach swej celi więziennej i w kształtach ich dopatruje się postaci ludzkich i zwierzęcych. Jest to świat, w którym wyobraźnia nie posiadając władzy poznawczej kojarzy barwy, kształty, dźwięki, kierując się w tym własnymi prawami, obcymi światu zewnętrznemu. Nie mogę tu odmówić sobie przyjemności zacytowania wiersza Swena Czachorowskiego

jaki ty jesteś królewski stołek szkarłatny
maluteczka kadzielnico lipowa
pani trzech płatków
polnej róży

Sztuka zdobyła sobie wolność doskonałą, której sztuka dawna ani nie posiadała, ani nie starała się osiągnąć. A stało się to niewiele później od powstania sztuki zakładającej fotograficzną wier-

ność wobec przedmiotu. Obie one były ze sobą zgodne w tym jednym, że ów przedmiot, tak jak na niego patrzy pozytywistyczny uczony, jest jedyną rzeczywistością. Dlatego obie (sztuka abstrakcyjna czy surrealistyczna w takim samym stopniu co realistyczna) przekonane są, że słowo, gdy opisuje świat zewnętrzny, jest jedynie znakiem umownym. Śmierć to jest zawsze śmierć, czy brzmi *Tod* czy *thanatos*, a nikt nie pomyśli, że naród, który śmierć nazywał *thanatos* musiał mieć łagodniejsze jej wyobrażenie niż kościotrupa z kosą; *thanatos* ma tę samą melodię — co tęsknota. Tylko, że sztuka zwana nowoczesną chroni się w świat wewnętrzny.

Dzisiaj grozi nam niebezpieczeństwo, któremu uległo już wiele kultur, że język, którym mówimy, może stać się nieliterackim żargonem, ten zaś, którym piszemy, językiem martwym. Dla każdego zaś człowieka jego własnym jest przede wszystkim język, którym mówi sam i którym mówią jego bliscy. Tylko że nikt nie przywiązuje się do czegoś jedynie dlatego, że jest jego własne. Przywiązujemy się do rzeczy pięknej, a tysiąckroć bardziej, kiedy jest jeszcze naszą. Dlatego grozi nam największe nieszczęście, jakie mogłoby się zdarzyć, że Polak przestanie być przywiązanym do swego języka. A nędzną byłoby pociechą tłumaczyć sobie, że to samo zapewne spotka i innych.

Zenon Szpotański

DYSKUSJA O POZNAWALNOŚCI ISTNIENIA BOGA

JERZY KALINOWSKI

W ZWIĄZKU Z TZW. METAFIZYKĄ EGZYSTENCJALNĄ

Ukazało się nie tak dawno Antoniego B. Stępnia *Wprowadzenie do metafizyki* z wielu względów zasługujące na uwagę [1]. W tym samym mniej więcej czasie „Znak" przyniósł w zeszycie nr 127 artykuł Stanisława Grygiela *Bóg i człowiek w metafizyce* [2]. Jedno i drugie ściśle wiąże się z licznymi, w Polsce dobrze znanymi pracami metafizycznymi o. prof. Krąpca [3]. Stąd refleksje nad poglądami tych trzech autorów układają się samorzutnie w pewną całość. Nie wszystkie są nowe. Niektóre, wywołane książkami o. Krąpca, znalazły się już w ich recenzjach i w artykule *Ontologia czy aitiologia?* [4] Wydaje się jednak konieczne powtórzyć je częściowo z okazji *Wprowadzenia* A. Stępnia, które może szerzej i silniej oddziaływać niż większe i trudniejsze gdyż specjalistyczne studia jego Mistrza. Chodzi bowiem o metafizykę, jej rozumienie i sposób jej uprawiania. A to są rzeczy ważne, jeśli pozostaje prawdą, iż filozofia jest jedną z naszych najistotniejszych, tj. z istoty człowieka wynikających, i najżywotniejszych, tj. dla rozwoju ludzkiego najbardziej ważnych, działalności.

Autor niniejszych uwag pragnie postawić problem metafizyki jeszcze wyraźniej niż dotąd, by wywołać dalszą wokół niego dyskusję. Prowadzenie jej właśnie w Polsce narzuca się nie tylko z uwagi na to, że książki i artykuły, o które nam chodzi, publikowane po polsku, bezpośrednio za granicą nie są znane, ale również dlatego, że środowisko polskie jest przez długoletnie promieniowanie „szkoły lubelskiej" w szczególny sposób do takiej właśnie

---

1 Kraków 1964, Wydawnictwo „Znak".

2 XVII (1965) 127 (1), ss. 24—51.

3 Najważniejsze są: *Realizm ludzkiego poznania*, Pallottinum, 1959; *Teoria analogii bytu*, TNKUL, 1959; *Z teorii i metodologii metafizyki*, TNKUL, 1962; *Struktura bytu*, TNKUL, 1963.

4 „Znak" XV (1963) 111 (9), ss. 1069—1079. Recenzje ukażą się w „Bulletin Thomiste" XI (2) przy końcu bieżącego roku.

dyskusji przygotowane, a w każdym razie lepiej niż wiele zagranicznych ośrodków tzw. filozofii chrześcijańskiej i tomistycznej. Usiłując spowodować rozwój dyskusji napoczętej już wymianą zdań z o. prof. Krąpcem, przyjdzie w niejednym przeciwstawić się omawianym tu autorom. W żadnym wypadku nie jest to wyrazem polemicznego temperamentu piszącego, jakiegoś jego ducha przekory czy lubowania się w dyskusji dla niej samej. Jedynym powodem podjęcia tematu jest przekonanie o jego doniosłości. Uwagi zaś krytyczne, bez których rzecz jasna się nie obędzie, nie oznaczają bynajmniej zapoznania części prawdy znajdującej się w pracach, które je wywołały, nie są negowaniem przenikliwości myśli, ścisłości słowa czy trafności poglądów tam, gdzie są bezsporne. Snujący niniejsze refleksje pragnie podkreślić, iż w wielu nieporuszonych w tych uwagach sprawach jest z autorami, którym się przeciwstawia, zgodny, że daleka jest odeń jakakolwiek chęć umniejszania znaczenia ich działalności filozoficznej twórczej czy dydaktycznej, co więcej, że lektura ich książek czy artykułów, choć poddanych tu krytyce, była dlań źródłem intelektualnych wzbogaceń. Jeśli więc będzie im mimo to swymi uwagami „dokuczał", to jedynie dlatego, że w tym wypadku nie sposób inaczej dać wyraz zarówno umiłowaniu przyjaciół jak i umiłowaniu prawdy.

1. KONSEKWENCJE NIEKONSEKWENCJI

Tak Stanisław Grygiel i Antoni Stępień jak przede wszystkim o. Albert Krąpiec manifestują jasno i wyraźnie postawę pełnego realizmu prowadzącą do adekwatnego uznania roli istnienia w bycie i miejsca poznania istnienia w filozofii. Skutkiem tego metafizyka, tak jak ją pojmują i uprawiają, zasługuje na miano egzystencjalnej [5]. (To jednak, że zgodnie przyznają metafizyce charakter egzystencjalny, nie znaczy wcale, iż podzielają tę samą jej koncepcję i że ich poglądy metafizyczne są te same.) Temat niniejszych

---

[5] Termin znany jest na Zachodzie (patrz L.-B. Geiger: *Existentialisme, essentialisme et antologie existentielle* w *Etienne Gilson, Philosophe de la Chrétienté*, coll. „Rencontres", 30, Paris, Ed. du Cerf, 1949, ss. 227—274). Zajmującym się bliżej tymi sprawami jest wiadome, jaką rolę w odrodzeniu tego kierunku odegrał Etienne Gilson. Toteż śmiesznie brzmi oświadczenie Jana Czerkawskiego: „Treść filozoficzna książki Gilsona (*Byt i istota*) nie jest żadną rewelacją dla polskiego czytelnika literatury filozoficznej" (*Filozofia a historia filozofii* w „Znak" XVII (1965) 128—129 (23), ss. 383—391, s. 391. Tak, wydane ostatnio tłumaczenie polskie *L'être et l'essence* nie przynosi tomistom polskim, zwłaszcza lubelskim, nic nowego, gdyż doskonale znają francuski oryginał, jedno z wielkich źródeł gilsonowskich ich filozoficznego natchnienia. Bardzo możliwe, że Czerkawski to tylko chciał powiedzieć. Ale w takim razie strasznie niezręcznie się wyraził.

uwag wiąże się właśnie z zasadniczą różnicą w pojmowaniu przedmiotu i problematyki metafizyki, zachodzącą między o. Krąpcem i Antonim Stępniem z jednej a Stanisławem Grygielem z drugiej strony. Wysuwany przez nich i realizowany (czy przez wszystkich trzech jednakowo, to inna sprawa, o której dalej) postulat egzystencjalnego charakteru metafizyki dyktowanego konsekwentnym realizmem jest całkowicie słuszny i w pełni uzasadniony. Metafizyka powinna być realistyczna i egzystencjalna. Jeśli taką nie jest, jest nieporozumieniem. Ale też właśnie dlatego trzeba sprawdzić, czy omawiani autorzy idą prosto i do końca obraną drogą, czy nie zatrzymują się w środku lub czy nie schodzą na manowce, czy są innymi słowy w stosunku do samych siebie konsekwentni. A jeśliby się okazało, że tacy nie są, to jakie są konsekwencje ich niekonsekwencji?

Otóż Stanisław Grygiel pisze, że „poznanie metafizyczne musi być żywym kontaktem z konkretami" [6]. Choć zdanie to nie jest cytatem ani z publikacji o. Krąpca ani z książki Antoniego Stępnia, jest chyba wyrazem myśli jednego i drugiego. Równocześnie jednak St. Grygiel zaznacza, że przedmiotem filozofii jest rzeczywistość złożona z istnienia i istoty [7]. Przyjemnie jest autorowi niniejszych refleksji stwierdzić na tym odcinku zgodność jego poglądów z poglądami St. Grygiela. Utożsamiając metafizykę z filozofią, o takie właśnie określenie przedmiotu jej występował w *Esquisse de l'évolution d'une conception de la métaphysique*, w polemice *Ontologia czy aitiologia?* i w wyżej wzmiankowanych recenzjach prac o. Krąpca [8]. Czy jednak Antoni Stępień i jego Mistrz są w tym również ze Stanisławem Grygielem zgodni? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa i prosta, gdyż teksty obu wspomnianych filozofów nie są niestety jednoznaczne. Wprost przeciwnie nacechowane są tą dwuznacznością, która zdaje się charakteryzować często definicje metafizyki w filozofii scholastycznej, zwłaszcza tomistycznej, która jest w niej niestety tradycyjna, która występuje u samego św. Tomasza a korzeniami sięga wahań Arystotelesa [9]. Dwuznaczność definicji metafizyki u o. Krąpca została poddana dyskusji w artykule *Ontologia czy aitiologia?*, wobec czego nie będziemy już do niej tu wracali. Zajmiemy się tylko Antonim Stępniem.

---

[6] Grygiel, o. c., s. 43.

[7] Grygiel, o. c., s. 25.

[8] J. Kalinowski, *Esquisse*... („Recherches de Philosophie" VI (1963), ss. 97—133; id. *Ontologia czy aitiologia* („Znak" XV (1963), 111 (9), ss. 1069—1076). Na temat recenzji patrz wyżej s. 1, uw. 4.

[9] Patrz J. Kalinowski, *Au carrefour des métaphysiques* („Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", XLVII (1963), ss. 545—570).

„Definiujemy metafizykę — pisze on — jako naukę filozoficzną, która bada byt (każde co istnieje) jako byt (jako coś istniejącego) celem ustalenia ostatecznych racji (przyczyn) jego istnienia". Definicja ta jest trafniejsza naszym zdaniem i precyzyjniejsza od Krąpcowej. Stępień nie tylko wskazuje wyraźnie i w jednej formule tak cel [ustalenie ostatecznych racji (przyczyn) istnienia] jak przedmiot (byt jako byt) metafizyki. U o. Krąpca natomiast kontekst zdaje się wskazywać, iż celem metafizyki jest poznanie koniecznych i powszechnych aspektów bytu jako bytu [10]. Równocześnie Stępniowe „wskazanie ostatnich racji (przyczyn) istnienia bytu jako bytu" jest słuszniejsze i jaśniejsze niż Krąpcowe poznanie „w świetle ostatecznych uzasadnień bytu" czy „w przyporządkowaniu do realnych przyczyn bytu w ogólności" [11]. Tym niemniej definicja dra Stępnia podpada pod te same zasadnicze zarzuty co definicja o. Krąpca, gdyż obaj uznają za przedmiot metafizyki byt jako byt i *expressis verbis* nadają terminowi „byt jako byt" znaczenie najszersze (językowo niefortunne „każde co istnieje" A. Stępnia jest odpowiednikiem „tego wszystkiego, co może być nazwane bytem" o. Krąpca). W ten sposób, według litery przynajmniej ich definicji, jeśli nie według ich intencji, Bóg, który jest tym, co istnieje, i może być nazwany bytem, jest włączony w przedmiot metafizyki na równi z innymi bytami, skutkiem czego celem metafizyki staje się szukanie przyczyny Jego istnienia, jakby Bóg był *causa sui*.

Wydaje się, że jedynym wyjściem z trudności, w które wikłają nas definicje Antoniego Stępnia i o. prof. Krąpca, jest rozróżnienie między dwoma znaczeniami wyrażenia „przedmiot metafizyki": szerszym i węższym. Przy jego szerszym znaczeniu jest przedmiotem metafizyki wszystko, o czym ona mówi niezależnie od tytułu, z jakiego to czyni. Przy węższym natomiast znaczeniu „przedmiot metafizyki" oznacza jedynie to, co św. Tomasz nazywał „subiectum metaphysicae", tj. byt dany w naszym doświadczeniu, którego przyczyn ostatecznych metafizyka poszukuje. Jasne jest, że Bóg wchodzi do przedmiotu metafizyki w szerszym znaczeniu, gdyż i o Nim metafizyka się wypowiada, ujawniając nam Jego istnienie i naturę. Gdy jednak chodzi o przedmiot metafizyki w węższym znaczeniu, jest nim tylko byt przygodny jako taki, tj. jako istniejący, ale jako istniejący przygodnie.

Należy mimo to obawiać się, że A. Stępień odpowie na to tak, jak o. Krąpiec, mianowicie że wówczas przedmiot metafizyki (w węższym znaczeniu) nie byłby „zneutralizowany", podczas gdy

---

[10] St. Kamiński, M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 31.
[11] Id., *l. c.*

powinien być takim, gdyż bez popełnienia błędnego koła tylko przez wiarę można by wiedzieć, iż przedmiotem tym jest byt przygodny [12]. Jeśli nasze przypuszczenie jest słuszne, to nie pozostaje nic innego, jak przypomnieć odpowiedź daną o. Krąpcowi. Nie ulega wątpliwości, że człowiek, który poznaje pierwszy byt jako byt i zaczyna w ten sposób swą refleksję metafizyczną, nie wie z początku, czy ten byt jest przygodny czy nie, a tylko, iż poznaje coś, co istnieje. Ale pytanie o to, co jest przedmiotem pierwszego aktu poznawczego metafizyka w terminologii, jaką dziś dysponuje on i jego metateoria rodzącej się dopiero metafizyki, nie czyni ani bezsensownym ani niemożliwym, nie wyklucza i nie zastępuje pytania o przedmiot metafizyki już ukonstytuowanej w stopniu, w jakim dziś jest ukonstytuowana, pytania, na które odpowiada równolegle zaawansowana teoria metafizyki (metafizyka). Otóż chyba nie ulega wątpliwości, że w tradycji filozoficznej, do której zdają się włączać zarówno Stanisław Grygiel, o. Krąpiec i Anotoni Stępień, tak jak i piszący te słowa — jeśli pominąć sformułowania dwuznaczne definicji metafizyki w rodzaju Krąpcowych czy Stępniowych, sformułowania, których przyczyny są zresztą różne: od nieprzezwyciężonych, świadomych lub nieświadomych wahań między różnymi koncepcjami metafizyki po proste nieprzemyślenie sprawy do końca i pójście błędnym, ale utartym śladem — metafizykę pojmuje się w rzeczywistości jako szukanie ostatecznej przyczyny istnienia bytu danego w naszym doświadczeniu, tj. bytu przygodnego. Metateoria metafizyki, nie konstytującej się dopiero, lecz już odpowiednio ukonstytuowanej, nie napotyka na żadne trudności w rodzaju podnoszonych przez o. Krąpca [13], gdyż do języka metateorii należą zarówno wyrażenia języka teorii jak ich nazwy, a termin „byt przygodny" jest jednym z wyrażeń języka metafizyki (teorii) w stanie jej obecnego ukonstytuowania. Należy więc i do języka teorii metafizyki (metateorii).

Używanie w definicjach metafizyki na oznaczenie jej przedmiotu terminu „byt jako byt" czy wyrażeń synonimicznych jak „to, co istnieje, jako to, co istnieje" (nawet bez wyraźnego zaznaczenia, iż chodzi o „każde co istnieje" lub o „wszystko, co może być nazwane bytem") nie tylko stwarza pozór przyjmowania koncepcji Boga-causa sui, ale równocześnie przesuwa w sposób zasadniczy, niezgodny z wymogami realizmu, punkt ciężkości metafizyki z jej aspektu aitiologicznego (poszukiwanie ostatecznych przyczyn istnienia bytów przygodnych) na ontologiczny (analiza bytu jako bytu, jego składników i jego właściwości powszechnych i ko-

[12] Id., o. c., s. 195, uw. 128.
[13] Patrz wyżej, s. 5, uw. 3.

nicznych). Otóż żeby nie wiem jak podkreślać — zresztą najzupełniej słusznie — że się w ontologicznie pojmowanej metafizyce zajmuje przecież konkretami, że refleksja metafizyczna i wypracowywanie metafizycznego pojęcia bytu rozpoczyna się od sądów egzystencjalnych, a więc od stwierdzenia istnienia konkretów, i że wszystko, co się następnie mówi o metafizycznych składnikach bytów czy o ich właściwościach metafizycznych (analogicznie transcendentalnych) odnosi się też do konkretów, a więc do bytów realnie istniejących, jak się wyrażają o. Krąpiec i Antoni Stępień dla zaznaczenia realizmu i egzystencjalnego charakteru ich metafizyki, pozostaje faktem oczywistym i niezaprzeczalnym, że wyszedłszy od stwierdzenia istnienia pewnych konkretów przechodzą do analizy istoty bytu jako bytu. Wszak tym jest formowanie analogicznie transcendentalnego pojęcia bytu i poznawanie analogicznie transcendentalnych właściwości bytu, tak jak temu służy ustalanie metafizycznych jego składników (istota, istnienie; akt, możność; forma, materia) czy odmian (konieczny, przygodny; substancjalny, akcydentalny; materialny, niematerialny). Nawet jak najbardziej egzystencjalnie uprawiana ontologia metafizyczna obraca się ostatecznie siłą rzeczy więcej w sferze istoty niż istnienia.

Nie należy z tego wyciągać wniosku, iż z uwagi na jakiś aprioryczny postulat egzystencjalnego charakteru metafizyki trzeba z niej usunąć jej część ontologiczną jako zbyt „esencjalną". Byłoby to równie niezgodne z wymaganiami realizmu jak redukowanie metafizyki do jej części aitiologicznej. Realizm żąda od metafizyka, by zajął się wszystkimi problemami metafizycznymi (tak ontologicznymi jak aitiologicznymi) we właściwej kolejności. Nie jest błędem rozwiązywanie problemów ontologicznych metafizyki, choć one dotyczą w większym stopniu istoty niż istnienia bytów. Błędem staje się ono dopiero, gdy łączy się praktycznie z pominięciem problemów aitiologicznych, lub gdy dokonuje się na niewłaściwym miejscu. Choć o. Krąpiec wiele w swych wykładach mówi i wiele w swym artykułach pisze o istnieniu i naturze Boga, to jednak w swych zasadniczych pracach metafizycznych, które przynoszą w pewnej mierze zarys jego metafizyki i jej teorii nie znajdujemy ani postawienia ani rozwiązania problemu poznania Boga, co więcej nie widzimy miejsca na ten problem. Ściśle mówiąc miejsce jest i wnikliwy czytelnik książek metafizycznych o. Krąpca dostrzega je: leży ono przed separacją i przed wypracowaniem przy jej pomocy analogicznie transcendentalnego pojęcia bytu. Bo jak je utworzyć, jeśli się wpierw nie wie, że nie każdy byt jest materialny i nie każdy przygodny tak jak nie każdy jest substancjalny? Ale o. prof. Krąpiec tak jakoś ślizga

się po tym przecie równie trudnym jak zasadniczym zagadnieniu, iż właściwie w książkach jego pozostaje ono raczej gdzieś między wierszami i odnosi się skutkiem tego ostatecznie wrażenie, że tej realistycznej i egzystencjalnej metafizyce Krąpcowej brak jest tylko (niech Autor jej wybaczy nutę ironii) poznania bytu najbardziej realnego, gdyż będącego samym istnieniem[14]. Otóż, żeby metafizyka była w pełni realistyczna i egzystencjalna, trzeba by była nie tylko ontologią lecz i aitiologią. Trzeba nadto, by była jedną i drugą we właściwej proporcji i we właściwym porządku.

Pod tym względem dużo lepiej — co zasługuje na szczególne podkreślenie — przedstawia się sprawa u Stępnia, który nie tylko poświęca cały rozdział VI poznaniu metafizycznemu Boga, ale przede wszystkim przeprowadza dowód na Jego istnienie przed wypracowaniem transcendentalnie analogicznego pojęcia bytu. Tym niemniej naturalny tok wywodów i właściwa proporcja między zagadnieniami egzystencjalnymi (istnienie niematerialnej duszy ludzkiej, istnienie Boga) i esencjalnymi (pojęcie bytu jako bytu, transcendentalia) metafizyki i u Autora *Wprowadzenia do metafizyki* nie całkiem jeszcze są zachowane, gdyż z jednej strony zagadnienie duszy ludzkiej omówione jest po utworzeniu transcendentalnie analogicznego pojęcia bytu (i to drugoplanowo, zdaniem naszym nawet niewystarczająco), z drugiej zaś pominięta jest teoria transcendentaliów.

Takie są naszym zdaniem niekonsekwencje o. prof. Krąpca i Antoniego Stępnia w stosunku od ich własnego postulatu realizmu i egzystencjalnego charakteru metafizyki. A jakie z nich płyną konsekwencje? Konsekwencje są praktyczne. Współczesny człowiek odwraca się od metafizyki zontologizowanej, zbyt esencjalizującej i zwraca się ku egzystencjalizmowi, który z sensu życia czyni podstawowe pytanie filozofii[15], a którego nazwa zdaje się wiele obiecywać. Czy egzystencjalizm spełnia pokładane w nim nadzieje, to inna sprawa. W każdym razie pociąga współczesnych ludzi więcej niż tomizm, którego z esencjalistycznych manowców, na które sprowadzili go nierozumiejący św. Tomasz jego bezpośredni i pośredni uczniowie, nie wyprowadza ostatecznie nawet „egzystencjalna" metafizyka o. Krąpca, a tylko w niepełny sposób

---

[14] Trzy strony poświęcone ubocznie dowodom na istnienie Boga w *Teorii analogii bytu* (cz. I, roz. V, p. 3. Główne zastosowanie narzędzia poznania analogicznego — istnienie Boga, s. 156—159) bynajmniej nie wypełnia tej luki. — Sprawa istnienia Boga pominięta jest również, jak to zaznacza już *Ontologia czy aitiologia*, s. 1069 nn., w obu wydaniach *Bytu*. Świadczy to o rozpowszechnieniu „ontologicznej" koncepcji metafizyki.

[15] Patrz np. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, L'absurde et le suicide, początek.

czyni to metafizyka Antoniego Stępnia. By przywrócić metafizyce, by przywrócić jej w całości charakter egzystencjalny, który powinna posiadać i który miała u św. Tomasza, nie wystarcza powtarzać, że zajmuje się konkretami i że wypracowuje egzystencjalne pojęcie bytu. Trzeba pojmować metafizykę przede wszystkim jako pytanie o ostateczną przyczynę istnienia świata i człowieka. Jak o tym poucza historia filozofii, najbardziej metafizycznym, gdyż najbardziej egzystencjalnym problemem filozofii jest pytanie o ostateczną przyczynę istnienia bytów danych w naszym doświadczeniu, pytanie Tomaszowe, którego różne późniejsze wersje, zwłaszcza leibnizowską, bergsonowską i heideggerowską tak à propos przypomina Władysław Stróżewski w swym ciekawym i głębokim artykule *O zasadnicze pytanie metafizyki*[16]. Innymi słowy, metafizyka jest przede wszystkim aitiologią. Nie znaczy to, jak już było powiedziane, by ontologia miała całkiem z niej zniknąć. Jest ona w niej potrzebna na właściwym miejscu jako część konieczna do uzupełnienia i wykończenia aitiologii, a wraz z nią całej metafizyki. Główną jednak częścią metafizyki nadającą jej równocześnie w całej pełni właściwy jej charakter egzystencjalny jest aitiologia. Ona stwierdza istnienie świata i istnienie człowieka (wraz z jego formą substancjalną: niematerialną duszą) i ona stwierdza istnienie Boga, przyczyny sprawczej i celowej wszystkich bytów przygodnych. Tym samym przynosi odpowiedź na pytanie o sens życia. Czy tak pojęta metafizyka nie okazuje się wreszcie rzeczą ważną i pasjonującą, niezależnie od tego, czy rozwiązaniem jej problemów miałoby być „tak", „nie" lub „być może"? (Ograniczamy się w tej chwili do scharakteryzowania metafizyki przez jej problematykę, a nie przez jej tezy, których na tym miejscu nie mamy możności uzasadniać).

2. IRRACJONALNE CIĄGOTY

O odwracaniu się współczesnego człowieka od niedość egzystencjalnej, zontologizowanej metafizyki, a po części i od św. Tomasza, któremu się niesłusznie taką metafizykę przypisuje, świadczy m. in. i artykuł *Bóg i człowiek w metafizyce*. Snującemu niniejsze refleksje przyjdzie z kolei powadzić się i z jego autorem, i to nie mniej zasadniczo, nie mniej zdecydowanie, ale też i nie mniej przyjacielsko, niż z o. Krąpcem czy z Antonim Stępniem. Na początek jednak z radością przyklaskuje konsekwentnemu urzeczywistnianiu przez Stanisława Grygiela postulatu realizmu i egzy-

[16] „Znak" XVII (1965), 127 (1), ss. 3—23.

stencjalności trafnie co do przedmiotu scharakteryzowanej przezeń metafizyki. Należy do niej i stwierdzenie istnienia niematerialnej duszy ludzkiej i stwierdzenie istnienia Boga. Grygiel słusznie przywraca metafizyce jeden i drugi problem. Dlaczego utrzymuje à propos człowieka, że św. Tomasz traktuje osobę jak przedmiot, nie wiadomo, bo nie powołuje się na żaden Tomaszowy tekst. Ale to inna sprawa. Bliżej zajmuje się poznaniem Boga. Lektura jego artykułu, jasnego, głębokiego, pełnego przenikliwych analiz poglądów Sartre'a, jest niewątpliwie wielkim przeżyciem intelektualnym, filozoficznym, metafizycznym. Wywołuje jednak szereg uwag krytycznych, które, choć zasadniczo różne, ostatecznie wiążą się jakoś w jedno.

Po pierwsze, poznaniu pojęciowemu (przez które St. Grygiel rozumie, przypuszczamy, poznanie posługujące się pojęciami) przeciwstawia się poznanie bezpojęciowe. W wypadku człowieka, jeśli pominąć stany mistyczne nadprzyrodzone, które nie wchodzą w zakres dociekań filozofa, jedynym poznaniem bezpojęciowym jest poznanie zmysłowe. Tzw. pierwszy sąd egzystencjalny, który wydaje władza osądu (*vis cogitativa* w łacińskiej terminologii św. Tomasza), tak przenikliwie i trafnie zanalizowany przez o. prof. Krąpca, stoi na pograniczu poznania zmysłowego i intelektualnego: intelekt sądzi: „istnieje", a zmysły dostarczają wizji konkretnego bytu, którego istnienie jest stwierdzane, wizji zastępującej jeszcze niewypracowane odnośne pojęcie, konieczne w każdym czysto intelektualnym sądzie. Za wyjątkiem więc pierwszych sądów egzystencjalnych poznanie ludzkie intelektualne jest zawsze poznaniem pojęciowym, niezależnie od tego czy dokonuje się w sądach egzystencjalnych (intelektu, a nie władzy osądu) czy predykatywnych. Dzieli się ono natomiast na niedyskursywne i dyskursywne. Pierwsze bywa nazywane oczywistym lub intuicyjnym. Jest jednak jasne, jeśli to co wyżej zostało powiedziane nie jest błędne, iż poznanie intelektualne intuicyjne (w tym znaczeniu) też jest poznaniem pojęciowym. Ubocznie zaznaczmy, iż rozpowszechniło się w języku polskim posługiwanie się wyrażeniami: „pojęcie jednoznaczne", „pojęcie wieloznaczne". Otóż należy podkreślić, iż jest to nieścisły sposób wyrażania się. Tylko nazwy są jedno- lub wieloznaczne, a nie pojęcia przez nie znaczone. Nazwa jest jednoznaczna, gdy znaczy jedno tylko pojęcie. Jest natomiast wieloznaczna, gdy znaczy ich więcej (niezależnie od tego, czy między znaczonymi przez nią pojęciami zachodzi jakiś związek — wypadek analogii atrybucji i metafory — czy nie — wypadek homonimii).

Po drugie, twierdzi Grygiel, że filozofia „zaczyna się z chwilą, kiedy człowiek spotka się ze samym sobą, kiedy zostanie sam na

sam ze swym istnieniem"[17]. Jest tak zapewne w subiektywnym przekonaniu niejednego filozofa, choć trudno sobie wyobrazić, by ktoś uświadomił sobie swoje istnienie bez uprzedniego stwierdzenia istnienia świata, które nawet fenomenologom narzuca się tak, iż odczuwają potrzebę usunąć je poza nawias drogą fenomenologicznej redukcji, by dopiero wstrzymując się (ἐποχή) od sądów egzystencjalnych oglądać istotę każdego bytu (*Wesensschau*). Nie jest też wykluczone, że się ktoś faktycznie, z jakichś subiektywnych powodów, dziwi właśnie swemu istnieniu, a nie dziwi istnieniu świata. Autor jednak niniejszych uwag nie widzi po temu obiektywnych powodów. Argumentacja Stanisława Grygiela w tym względzie nie przekonuje. St. Grygiel oświadcza, że w przyrodzie nic nie ginie. Tak jest. Ale z tego nie wynika, że w świecie „podludzkim", jeśli wolno się tak wyrazić, nie ma początków i końców, powstań i zginięć podobnych do narodzenia i śmierci człowieka. Wprost przeciwnie, dla człowieka zaczynającego filozofować, a o takim mowa, gdyż chodzi o to, z jaką chwilą zaczyna się filozofia, zjawienie się i zniknięcie konkretnego człowieka jest zupełnie podobne do początku i końca konkretnej rośliny lub konkretnego zwierzęcia. Trzeba by wiedzieć, że człowiek ma niematerialną i nieśmiertelną duszę i że tę duszę stwarza Bóg w chwili poczęcia każdego człowieka, by uświadomić sobie rzeczywistą różnicę między początkiem i końcem człowieka. Tego rzecz jasna nikt zaczynający filozofować nie wie i wiedzieć nie może, nawet jeśli filozofia jest w stanie do ustalenia tego dojść. Filozof zaczynający filozofować nie ma więc naszym zdaniem powodów obiektywnych, by więcej dziwić się przemijaniu człowieka niż przemijaniu innych bytów w świecie. Nadto, historycznie biorąc, filozofia zaczęła się, przynajmniej w Europie (Grecja), właśnie od zdziwienia nad światem zewnętrznym.

Po trzecie, o ile Stanisław Grygiel ma rację, uważając problem poznania Boga za metafizyczny, o tyle nie ma racji, jak się nam zdaje, gdy twierdzi, że „ani istnienia Boga ani istnienia świata nie udowadniamy" (s. 37), że Boga dostrzegamy (s. 43), że „Boga o tyle znamy, o ile nie chcemy o Nim nic wiedzieć z pomocą pojęć" (s. 43), że Bóg nie stanowi przedmiotu naszego poznania (s. 44), że „tym samym aktem, którym poznaję np. ten oto liść poznaję, że Bóg istnieje" (s. 44), że „wiara jest zgodą umysłu na zdania, których nie narzuca niedwuznaczna oczywistość" (s. 49), że treść „domaga się od umysłu zgodności z nią logicznej", podczas gdy „istnienie domaga się miłości" (s. 50). Autor niniejszych uwag napisał, iż w tym wszystkim St. Grygiel zdaniem jego nie ma racji.

---

[17] Grygiel, o. c., s. 38.

Wyrażając się ściśle powinien był dodać „w pewnej mierze i w pewnym sensie", gdyż wszystkie przytoczone wyżej zdania mogą być uznane za prawdziwe, jeśli się je potraktuje, zależnie od wypadku, jako świadomie niepełny, niewłaściwy lub wręcz paradoksalny sposób wyrażenia zupełnie trafnych myśli. Może w taki sposób wyrażać się ktoś, kto chce tą drogą zwrócić uwagę na pewną stronę odnośnych zagadnień zazwyczaj pomijaną, albo kto tego rodzaju sformułowaniami składa całopalenie jakimś oporom w stosunku do logiki i racjonalizmu, oporom chyba dość częstym u współczesnych, zwłaszcza młodszej generacji (ale nie tylko). Mniejsza jednak o powody. Ważniejsze jest, że takimi czy innymi względami dyktowane wypowiedzi Stanisława Grygiela są niebezpieczne w stopniu, w jakim mogą być niewłaściwie zrozumiane. By temu zapobiec, wydają się nieodzowne pewne rozróżnienia, terminologiczne ustalenia, sprecyzowania czy uzupełnienia.

I tak powiedzenie Grygiela, iż Bóg nie jest przedmiotem naszego poznania, jest trafne, jeśli się myśli (choć się tego wyraźnie nie mówi) o poznaniu metafizycznym. Bóg nie jest przedmiotem metafizyki, a poznanie Jego jest tylko jej celem, gdyż ma za zadanie ostateczne wyjaśnienie bytów przygodnych. Ale zdanie Stanisława Grygiela nie jest już prawdziwe, gdy się je bierze dosłownie. Jeśli przedmiotem poznania nazywa się to wszystko, co jest przez człowieka poznawane (czy było by poznawane tytułem przedmiotu formalnego czy tytułem celu filozofii lub takiej czy innej nauki), to Bóg jest jeszcze przedmiotem naszego poznania. Choć bez pomocy Objawienia niewiele potrafimy o Nim powiedzieć, przecież Go poznajemy, poznajemy Jego istnienie, a nawet, dzięki transcendentalnej analogii bytu, również i Jego istotę (zresztą tożsamą z Jego istnieniem, co jest niemałą dla naszego umysłu tajemnicą).

Prawdą też jest, że istnienia Boga nie „dowodzimy", jeżeli dowodem nazywamy rozumowanie przebiegające wyłącznie według jakiejś reguły logicznej w ścisłym słowa znaczeniu (tj. według reguły dedukcyjnej, opartej na jakimś prawie logicznym — w definicje prawa logicznego i reguły logicznej nie będziemy już tu wchodzili, by nie nużyć czytelnika, który w razie potrzeby znajdzie pożądane wyjaśnienia w takim czy innym podręczniku logiki; tych na szczęście w Polsce nie brak). Rozumowanie takie nazwał Kazimierz Ajdukiewicz „dedukcyjnym". Są jednak poza nim inne rozumowania, np. redukcyjne, gdzie zdanie stwierdzające istnienie czegoś, co się ujawnia jako skutek jakiejś przyczyny, jest przesłanką, z której jako wniosek wyciąga się zdanie stwierdzające istnienie czegoś, co się właśnie uważa za przyczynę danego skutku. Kazimierz Ajdukiewicz słusznie zaliczał tego rodzaju rozumowania do rozumowań dających wnioski prawdopodobne, gdyż to samo

zjawisko może być często skutkiem jednej z wielu możliwych przyczyn. Jeśli światło w pokoju zgasło, to albo dlatego, że spaliła się żarówka, albo dlatego, że spaliła się stopka (w tym lub w innym miejscu), albo dlatego, że przewód elektryczny został gdzieś mechanicznie przerwany, albo dlatego, że elektrownia wyłączyła prąd, albo z jeszcze jakiejś innej przyczyny. Są jednak wypadki, kiedy skutek jest taki, iż pozwala ustalić, że jedna tylko jedyna przyczyna mogła go była spowodować. Wówczas nawet rozumowanie redukcyjne daje wniosek pewny. W jednym i w drugim wypadku ostateczną podstawą intelektualnego „przejścia" od przesłanki do wniosku jest zasada przyczynowości pochodna od zasady racji dostatecznej, jednej z tzw. pierwszych zasad poznania, które „naukowo" odkrywa metafizyka [18]. Na tych pierwszych zasadach, które są „prawami metafizycznymi" opierają się pewne reguły poznawcze, które będziemy nazywali noetycznymi, by nie mylić ich z regułami logicznymi gwarantowanymi przez prawa logiczne. Reguła uzasadniona prawem przyczynowości może być sformułowana w następujących słowach: „Kto uznaje za prawdziwe zdanie stwierdzające istnienie czegoś, co przedstawia się jako skutek jakiejś przyczyny, ten ma prawo (względnie mocniej: „obowiązany jest") uznać za prawdopodobne lub prawdziwe (zależnie od okoliczności) zdanie stwierdzające istnienie tego, co w całokształcie danych okoliczności przedstawia się jako prawdopodobna lub pewna przyczyna tego skutku". Jeśli teraz terminowi „dowód" nadamy znaczenie tak szerokie, że oznaczać będzie między innymi rozumowania przebiegające według reguł noetycznych opartych na pierwszych zasadach poznania, to będziemy mogli mówić o dowodzie na istnienie Boga, gdyż poznawanie istnienia Boga jest procesem intelektualnym dyskursywnym kierowanym regułą noetyczną mającą swe uzasadnienie w prawie przyczynowości.

Jeżeli chcemy, możemy używać terminu „dowód" w znaczeniu węższym, zacieśnionym do rozumowań dedukcyjnych w uprzednio podanym (za Ajdukiewiczem) znaczeniu. Sprawy terminologiczne są sprawami umownymi. Ale to nic nie zmienia w dyskursywnym charakterze poznania istnienia Boga. Jeśli nazwiemy „dostrzeganiem" każde wydawanie sądu egzystencjalnego prawdziwego, czy to bezpośredniego, oczywistego, czy to pośredniego, dyskursywnego, to będziemy mogli wraz z St. Grygielem pisać, iż Boga dostrzegamy. Ale jeśli „dostrzeganie" — w znaczeniu zresztą już przenośnym — będzie oznaczało dla nas tylko wydawanie sądów prawdziwych oczywistych, to będziemy w zgodzie ze św. Janem, który pisze, iż Boga nikt nie widział. Filozof-metafizyk nie stanowi tu wyjątku.

---

[18] „Nienaukowo" uznaje je w praktyce, jeśli nie w teorii, każdy.

W następstwie tego powiedzenie, iż „tym samym aktem, którym poznaję np. ten oto liść, poznaję, że Bóg jest" nie jest wyrażeniem pełnym i ścisłym. Jest to skrótowy i niewłaściwy sposób wysławiania się, choć z pewnych względów może być nie tylko tolerowany, lecz nawet zalecany. Jeśli proces poznania istnienia Boga poddać bezstronnej i wyczerpującej analizie, to okaże się procesem poznawczym nie prostym, lecz złożonym, co więcej nie intuicyjnym, lecz dyskursywnym. Poznanie np. tego oto liścia jest, ściśle mówiąc, tylko jednym z aktów, wchodzących w proces poznania istnienia Boga. Test to też poznanie pojęciowe. Przykro mi całkowicie w tym miejscu St. Grygielowi przeczyć. Ale w rzeczywistości Boga znamy tylko w stopniu, w jakim Go poznajemy przy pomocy pojęć. Tym niemniej wyrażenie naszego autora jest prawdziwe, gdy zaznaczyć, że Boga znamy o tyle, o ile nic o Nim nie chcemy wiedzieć z pomocą pojęć zwanych uniwersaliami. Błędne byłoby natomiast, gdyby utrzymywało, iż poznanie Boga jest zupełnie bezpojęciowe. Osiągamy je bowiem dzięki pojęciom transcendentalnie analogicznym. Są to inne pojęcia niż uniwersalia, ale przecież nie mniej autentyczne pojęcia. Zaznaczyliśmy już uprzednio, że poza pierwszymi sądami egzystencjalnymi intelektualne poznanie ludzkie jest zawsze pojęciowe, tj. posługujące się pojęciami — uniwersalnymi lub analogicznymi — choć dokonuje się w sądach (egzystencjalnych czy predykatywnych).

Nie ulega żadnej wątpliwości, że do poznania istnienia Boga trzeba nieodzownie, byśmy wpierw poznali istnienie jakiegoś bytu, który przy wniknięciu w jego istotę okazuje się przygodnym, nie mającym w sobie racji dostatecznej swego istnienia. Po tym stwierdzeniu, jedni, wychodząc zeń, dochodzą drogą takiego czy innego rozumowania do uznania istnienia Boga, inni zaś, czyniący to samo początkowe stwierdzenie, nie. Dlaczego? Stanisław Grygiel twierdzi, że jest tak dlatego, iż pierwsi dokonują odpowiedniego aktu wiary, podczas gdy drudzy tego nie robią. Ów zaś akt wiary zdefiniowany jest za Weiglem, jako akt zgody umysłu na zdanie, którego nie narzuca niedwuznaczna oczywistość. Wprawdzie św. Paweł pisząc *Fides ex auditu*... idzie za potocznym i naukowym — tak naturalnym jak nadprzyrodzonym — rozumieniem wyrazu „wiara". Ale wolno nazwać wiarą i co innego, np. akt zgody umysłu, o który chodzi Weiglowi i Grygielowi. Nie w tym jest trudność. Zresztą sprawy terminologiczne są zawsze łatwe, jeśli tylko ujawniona jest proponowana konwencja językowa. Trudność leży w czym innym. W tym mianowicie, iż godząc się z St. Grygielem trzeba by przyjąć, że poznanie istnienia Boga jest ostatecznie aktem woli, a nie intelektu (rozumu). Bo cóż to jest zdanie, którego nie narzuca niedwuznaczna oczywistość? O ile rozumiem, jest to

zdanie mogące być prawdziwym lub fałszywym, ale którego prawdziwości lub fałszywości nie mogę sprowadzić do żadnej „jednoznacznej" oczywistości. Ostatecznie więc nie wiem, czy dane zdanie jest prawdziwe czy fałszywe. Tym niemniej decyduję się uważać je powiedzmy za prawdziwe. A więc krótko: różnica między św. Tomaszem a Sartrem sprowadza się w końcu do tego, że św. Tomasz chce, by zdanie „Bóg istnieje" było prawdziwe, a Sartre tego nie chce. Dziwnym zbiegiem okoliczności dostrzeganie Boga okazuje się wiarą weń.

Może bylibyśmy zmuszeni opowiedzieć się za tą hipotezą, gdyby to było jedyne możliwe wyjaśnienie różnicy między Tomaszem a Sartrem. Czy nie istnieje jednak inna, nie wciągająca nas na pozycje irracjonalizmu w filozoficznej teologii i przez to lepiej harmonizująca z całokształtem filozofii jako poznania racjonalnego (Grygiel zmusza nas do używania pleonazmów)? Dowód na istnienie Boga (przyjmujemy konwencję językową pozwalającą nam na posługiwanie się w tym wypadku terminem „dowód") zakłada uznanie pierwszych zasad poznania, w szczególności zasady przyczynowości [19]. Zasady te są, zaznaczyliśmy, oczywiste. Ale oczywistość jest zawsze oczywistością dla kogoś, dla tego tylko, kto zdolny jest intelektualnie „widzieć" bezpośrednią zgodność odnośnych sądów z rzeczywistością. Otóż z różnych powodów wymóg ten może być niespełniony. Można nie „widzieć" jakiejś oczywistości z braku dostatecznej ostrości „wzroku" (czytaj „intelektu"), z braku dostatecznego „oświetlenia" (tj. z braku dostatecznego rozumienia pojęć występujących w danym sądzie), z powodu „oślepienia" takim czy innym wzruszeniem lub taką czy inną wadą moralną, z powodu nabytego przyzwyczajenia, którego nie jest się w stanie przezwyciężyć lub z równie nieprzezwyciężalnego (subiektywnie) wpływu otoczenia. Jak najdalsze jest od piszącego te słowa podejrzewanie Sartre'a o jakiś taki powód niewidzenia przezeń pierwszych zasad poznania wymaganych przez dowód na istnienie Boga, który by stwarzał podstawę do ujemnego, zwłaszcza z punktu widzenia moralnego, sądu o francuskim egzystencjaliście. Po prostu stwierdza, że pierwszych zasad poznania, jak wszelkich innych sądów oczywistych, można subiektywnie nie uważać za takie i to z różnych powodów, tkwiących jednak nie w tych zasadach, lecz w człowieku odrzucającym je. Jaki powód tu wchodzi w grę, nie wiadomo. Ale wydaje się wiadomym, iż filozof, metafizyk, jeśli poznaje istnienie Boga, to je poznaje rozumem, a nie

[19] Nie znaczy to, iż nie można pierwszych zasad racjonalnie uzasadniać. Kto by taki wniosek wyciągał, myliłby uzasadnianie z przekonywaniem. Tylko przekonanie może być niewykonalne z podanych w tekście subiektywnych powodów intelektualnego „niedowidztwa".

„wierzy" w nie aktem zgody rozumu spowodowanym przez wolę.

Wreszcie pisze Stanisław Grygiel, że treść wymaga zgodności logicznej z nią, istnienie zaś wymaga miłości. Tak, ale istnienie uprzednio poznane. Gdyż poznajemy i istoty bytów i ich istnienie. Słusznie twierdzi nasz autor, że sąd o istocie jest prawdziwy, gdy jest z nią zgodny. Dlaczego jednak dodaje „logicznie"? Czy chce przez to powiedzieć, iż chodzi o zgodność wniosku dedukcyjnego? Można się umówić co do takiego postawienia sprawy. Pamiętać jednak należy, że wszelkie rozumowanie dedukcyjne musi mieć ostatecznie, pośrednio jeśli nie bezpośrednio, jakieś pierwsze przesłanki oczywiste. Jako sądy prawdziwe i one są zgodne z rzeczywistością, gdyż na tym polega prawdziwość każdego sądu. Na skutek przyjętej przez St. Grygiela terminologii trzeba by wówczas mówić, iż są one zgodne z rzeczywistością nie logicznie (tj. inaczej niż logicznie w wyżej podanym znaczeniu). Czy potrzebne jest wprowadzanie takich wyrażeń? Ponadto Stanisław Grygiel nie pisze tu wszystkiego, co należy napisać, by nie było nieporozumień. W celu ich usunięcia należy dodać, że wydajemy również sądy o istnieniu, że mogą one być prawdziwe, a jeśli są takimi, to są też, jak sądy o istocie, („treści", jak się wyraża Grygiel), zgodne z rzeczywistością, z istnieniem bytów, o których orzekają. Naturalnie jeśliby terminologie St. Grygiela rozciągnąć z sądów o istocie na sądy o istnieniu, to zważywszy, że między jednymi i drugimi są sądy dedukcyjne i niededukcyjne, mielibyśmy tak sądy egzystencjalne jak sądy predykatywne zgodne logicznie i zgodne nielogicznie z rzeczywistością.

Napisaliśmy wyżej „istnienie uprzednio poznane". Teraz jednak zastanawiamy się, czy rzeczywiście należało dodać „uprzednio poznane". Bo może St. Grygiel chce, by go rozumieć dosłownie... Może według jego przekonania, treść (istota) wymaga zgodności logicznej, a istnienie miłości... Biorąc pod uwagę, że Bóg jest czystym istnieniem, znaczyłoby to, iż Boga nie poznajemy sądami logicznie zgodnymi z rzeczywistością, lecz tylko dosięgnąć możemy miłością, która jest aktem woli. Lecz w takim razie stalibyśmy przed agnostycyzmem i irracjonalizmem...

*

Tu urywamy nasze krytyczne refleksje nad poglądami Stanisława Grygiela, Mieczysława Alberta Krąpca i Antoniego B. Stępnia. Jak z nich widać, autor ich mniema, że problem istnienia Boga jest zasadniczym zagadnieniem metafizyki i że ta wówczas tylko jest rzeczywiście egzystencjalna, gdy go nie porzuca dla proble-

matyki ontologicznej. Ale też z drugiej strony wydaje mu się, że rozwiązanie tego problemu jest nie zadaniem woli rodzącej wiarę, lecz rozumu poznającego, to, co jest. Tymczasem irracjonalizm w poznaniu Boga wciąż urzeka człowieka niczym legendarny smok co rok na pożarcie wiedzione mu dziewice. Czy jednak nie trzeba, za przykładem św. Jerzego, wzrokiem czystej prawdy spojrzeć bestii oko w oko i przezwyciężyć czar, by uratować godność rozumu ludzkiego, stworzonego do poznania Boga jak wola do Jego umiłowania?

Jerzy Kalinowski

STANISŁAW GRYGIEL

RACJONALIZM JEST IRRACJONALNY

Zarzut skierowany przez prof. Kalinowskiego pod adresem artykułu *Bóg i człowiek w metafizyce* jest ciężki — ni mniej ni więcej artykuł ten ma prowadzić do agnostycyzmu oraz irracjonalizmu w odniesieniu do poznania istnienia Boga. Problem filozoficznej drogi (czy dróg?) do poznania istnienia Boga jest — świadkiem historia — skomplikowany; stąd tyle kontrowersyjnych stanowisk. Z drugiej strony jest on tak doniosły i tak istotny dla ludzkiego życia, dla wypełniających je pragnień, że żaden myślący człowiek (nie mówiąc już o myślących filozofach) nie może przejść obok niego z zamkniętymi oczami. Dlatego nigdy nie było i nigdy nie będzie dość na jego temat dociekań. Nawet wtedy, kiedy filozofia mówi o wiecznej oraz bytowo całkowicie autonomicznej materii, czy też o ideale, do którego człowiek dąży (pełnia człowieczeństwa, królestwo wolności czy brak alienacji), mówi się o Bogu, tylko że o Bogu ściągniętym na płaszczyznę wprost dostępną ludzkiemu rozumowi — odzierając Go tym samym z pierwiastków absolutnych.

Zarzut agnostycyzmu i irracjonalizmu zaniepokoił mnie bardzo: nikt by przecież nie chciał, żeby centralna dla naszego życia rzeczywistość stanowiła przedmiot jedynie „irracjonalnych ciągot". Z tego powodu spróbuję jeszcze raz uściślić swoje stanowisko w tych punktach, których dotyka wypowiedź profesora Kalinowskiego.

Na wstępie prof. Kalinowski pyta, dlaczego utrzymuję, że św. Tomasz traktuje osobę ludzką jak przedmiot (w dzisiejszym tego

słowa znaczeniu) i nie powołuję się na żaden Tomaszowy tekst. Otóż przytoczyłem jeden (por. s. 39), i to pozornie mówiący coś przeciwnego. Niemniej sądzę, że tekst ten w całokształcie myśli filozoficznej Tomasza świetnie pokazuje, że takie a nie inne Akwinata miał spojrzenie na człowieka („osoba jest czymś najdoskonalszym w naturze rzeczy..." a więc znajduje się w tym samym „szeregu" co inne byty). Jego antropologia filozoficzna (a nie teologiczna) wyrażona została w kategoriach metafizycznych, które ujmują wszystkie bez wyjątku byty w jednym i tym samym aspekcie — uprzedmiotowiającym. Metafizyka Tomasza nie mówi o podmiotach jako takich, ale o przedmiotach. Tylko w jednym wypadku zawiesza Akwinata swoje sądy uprzedmiotowiające, mianowicie kiedy przychodzi mówić o Bogu. Kategorie metafizyczne mają się tutaj dzięki analogii przeobrazić, co znaczy, wydaje się, że mamy ich używać ze świadomością, iż w wypadku Boga rzecz ma się całkowicie inaczej aniżeli z przedmiotami świata stworzonego, a jak — tego już nie wiemy. A właśnie to jest najważniejsze. Nasz umysł w żaden sposób nie może uprzedmiotowić Absolutu, św. Tomasz nie czynił w tym kierunku najmniejszych prób i dlatego Boska podmiotowość błyszczy w jego filozofii stanowiąc o tzw. teologii negatywnej. Jestem przekonany, że współczesna filozofia, kiedy mówi o człowieku jako o kimś i n n y m od świata rzeczy, znajduje się bardzo blisko filozofii Akwinaty, kiedy ta mówi o Bogu. U tego ostatniego dopiero Bóg jest i n n y — a tymczasem wydaje się, że j u ż człowiek jest w pewnej mierze (istotnej) i n n y od reszty świata. Zastosowanie kategorii inności od świata natur, zdeterminowanych i powiązanych ze sobą przyczynowo (w znaczeniu, w jakim dotychczas filozofia używa tego wyrażenia [1]), stanowi warunek traktowania człowieka jako podmiotu. Zaznaczyłem poza tym w artykule, że nie biorę pod uwagę Tomaszowej teologii, która człowieka widzi na granicy dwóch światów, dla obydwóch jednakowo o b c e g o. W pewnym wiec sensie teologia ratuje podmiotowość człowieka dla myśli Akwinaty. Jest tylko ten szkopuł, że mamy tu do czynienia z dualizmem „dusza—ciało" i właściwie nie człowiek jest obcy temu czy tamtemu światu, ale dusza *resp.* ciało, a dopiero wtórnie człowiek. I właściwie nie o tę inność chodzi. Kiedy dzisiaj filozofia mówi

---

[1] Wydaje mi się, że należałoby zwrócić uwagę na rozmaite *agere* — jeżeli inne jest *esse*, to inne także musi być *agere*. Dlatego w wypadku działania osoby jako takiej dotychczasowa teoria przyczynowości zawodzi. Stosowanie jej tutaj zrodziło chyba słynny spór o to, jak Bóg może działać nie niszcząc wolności ludzkiej (*concursus divinus*). Być może w działaniu zachodzącym pomiędzy osobami ma miejsce inna przyczynowość — domagałaby się ona zatem odpowiedniej teorii „osobowej przyczynowości".

o człowieku jako o innym, to nie bierze pod uwagę takich kategorii jak świat doczesny czy pozagrobowy. Wydaje się, że w tradycyjnym nurcie filozofii zbyt mały nacisk położono na jedność człowieka. Nie wyciąga się chyba właściwych i adekwatnych wniosków z tezy, że tzw. *unio substantialis* daje w efekcie byt tworzący organiczną jedność. Wówczas stosując kategorię inności trzeba by powiedzieć, że cały człowiek jako człowiek jest inny od reszty świata. Stanowi on inny świat, świat, w którym nie panuje deterministyczna przyczynowość, ale wolność zakorzeniona w świadomym rozumieniu.

Inność człowieka jest tego rodzaju, że nie pozwala się uprzedmiotowić a zatem ująć w pojęcia (adekwatnie). Człowiek jest pewnym specyficznym faktem egzystencjalnym. Oczywiście każdy byt w pewnej mierze stanowi jakiś fakt egzystencjalny i o tyle, o ile go stanowi, nie można go właściwie wyrazić za pomocą pojęcia. Różnica jednak pomiędzy człowiekiem a resztą świata jest zasadnicza, ponieważ w tej reszcie cały fakt jest zdeterminowany przez coś, co daje się uprzedmiotowić — przez odpowiednią treść już przez kogoś pomyślaną (np. przez Boga). Tymczasem z człowiekiem rzecz przedstawia się odmiennie: człowiek nie jest już w całości zdeterminowany, człowiek musi się sam jeszcze stwarzać, dookreślać. Istnienie u niego jest o wiele silniejsze aniżeli istnienie innych bytów. Dlatego chociaż i on należy do klasy zawierającej wiele desygnatów (ludzie), tak jak pozostałe na tym świecie byty, to jego jedyność i niepowtarzalność (w konsekwencji samotność) jest większa aniżeli jedyność np. kamienia czy psa. Konkretny człowiek ontycznie jest silniejszy. Najsilniejsze istnienie musi być absolutnie jedno jedyne... bez żadnych determinacji — a zatem absolutnie nieuprzedmiotowialne. Jeżeli nasza wiedza wyraża się w pojęciach, to o takim istnieniu nie wiemy nic; takie istnienie nie pozwala na utworzenie przedmiotu (w dzisiejszym rozumieniu!). I w tym znaczeniu, twierdziłem, Bóg nie może być przedmiotem nie tylko metafizyki ale w ogóle naszego poznania. Przykro mi, jeżeli tu różnimy się z prof. Kalinowskim. I ja bym chciał maksymalnych możliwości... Wydaje się, że Boga możemy poznać najwyżej jakoś pośrednio, przez negację — że nie jest On x-em — ale i tu trzeba zdać sobie sprawę z tego, że podobne negatywne zdanie, wygłoszone o człowieku, zakłada inne, afirmatywne, które mogę wygłosić, ponieważ także i pozytywnie wiem coś o nim. W wypadku istnienia Boga zdanie negatywne wprawdzie tak samo zakłada odpowiednie zdanie afirmatywne, lecz, niestety, zdania tego nie mogę wygłosić, ponieważ absolutnie nie znam jego członów. Bóg dany nam jest w tajemniczy sposób

poprzez negację, albo lepiej w negacji tego, co jest dostępne naszemu poznaniu w formie przedmiotu. Jak więc możemy poznawczo dojść do Boga?

Bóg jest jeden jedyny. Refleksem tej jedyności jest w pewnej mierze jedyność i niepowtarzalność konkretnych bytów stworzonych. Jeżeli konkretne byty możemy poznać li tylko z pomocą zmysłów i jeżeli poznanie intelektualne odnosi się wyłącznie do zeschematyzowanych treści, drogę do Boga żywego mamy zamkniętą. Nie zdołamy wyjść poza świat naszych treści a zdanie „Bóg istnieje" będzie tylko zdaniem tłumaczącym inne zdania w systemie a nie rzeczywistością warunkującą rzeczywistość, która tworzy materię naszego życia. Mówiąc językiem metafizyki, operatywne będzie tutaj pojęcie nie *ens* ale *res*, które nie pozostawia tego luzu bytowego pozwalającego na zachowanie w poznawanym elementu, nie dającego się uprzedmiotowić — wolności [2].

Jeżeli więc przyjmiemy, że nasze poznanie umysłowe posługuje się wyłącznie pojęciami (uniwersaliami), które stanowią zeschematyzowane abstrakcje, oraz że kiedy chcemy dotrzeć do rzeczywistości, to pozostaje nam droga jedynie zmysłowego poznania, wówczas grożą nam bardzo przykre konsekwencje. Przede wszystkim samemu umysłowi grozi zamknięcie się w sobie samym — idealizm. Tak osamotniony umysł ulega wyjałowieniu. Swego czasu proces tego rodzaju wyjałowienia widoczny był w teologii. Trochę dawniej uległa mu filozofia scholastyczna, żonglująca pojęciami nigdy po raz drugi nie skonfrontowanymi z rzeczywistością. Nie warto sięgać po przykłady do innego systemu, który z pomocą idei wyabstrahowanych kilkadziesiąt lat temu usiłuje nadać kształt dzisiejszej rzeczywistości. Ślepota „idealistów" najpewniej prowadzi do rewolucji. Dobrze, odpowie ktoś, ale przecież zmysły dostarczają nam danych o rzeczywistości i możemy do nich przymierzyć nasze idee. Oczywiście, niemniej jednak dostarczenie danych przez zmysły nie jest jeszcze poznaniem, jakie charakteryzuje człowieka. Zmysły tylko dostarczają danych, ale poznaje cały człowiek [3], a więc intelekt oraz zmysły. Intelekt wraz ze zmysłami poznaje rzeczywistość, w której człowiek porusza się. Trudno przypuścić, aby żyjąc w rzeczywistości konkretnej człowiek był skazany na domysły i koniunktury dedukcyjne albo w najlepszym razie na zmysłowe odbicie. Spotykam kogoś na swojej drodze życiowej, miłuję go, ponieważ poznałem... właśnie

---

[2] Por. St. Grygiel, *Intelektualne oraz antyintelektualne postawy w etyce*, „Znak", nr 135, s. 1117.

[3] Jw., s. 1123.

poznałem, ale co — pojęcie o tej osobie (więc i o innych osobach) czy „odbicie zmysłowe", czy też może j ą s a m ą, taką a nie inną. Najważniejsza rzecz w życiu ludzkim — miłość — musi zależeć od poznania, jakie przysługuje c z ł o w i e k o w i. Jeżeli konkret poznajemy li tylko zmysłami, miłość konkretnej osoby zależy od zmysłów. Na inne racje skłaniające mnie do przyjęcia i n t e l e k t u a l n e g o poznania k o n k r e t u (intuicja intelektualna) zwróciłem uwagę gdzie indziej [4].

Nie jest to jeszcze mistyka, chociaż, wydaje mi się, poznanie intelektualne konkretu znajduje się na tej samej linii. Stanowi bowiem tak samo jakieś wyjście z siebie w stronę bytu istniejącego poza nami (ekstaza) i wejście w niego (współczesna filozofia chętnie określa człowieka jako byt ekstatyczny). W ekstazie tej uchwytuje się byt w jego momentach egzystencjalnych, w tych właśnie, które uprzedmiotowione przestają być sobą — stają się wtedy innym faktem. Intuicja intelektualna chwyta zatem to, co jest jedyne i niepowtarzalne. Mistyka natomiast ma miejsce dopiero tam, gdzie wchodzi w grę ekstaza w stosunku do Boga — czystej podmiotowości, której w żaden sposób nie można uprzedmiotowić. W małych wymiarach można by chyba mówić o mistyce w stosunku do drugiej osoby a nawet w stosunku do wszystkich rzeczy, o tyle, o ile dane poznanie stanowi naprawdę ekstazę poznawczą nie zmieniającą poznawanego w przedmiot (w konstrukcję przedmiotową).

Wydaje mi się też, że poznanie intuicyjne (intelektualne) stanowi o tzw. analogii metafizycznej. Wyabstrahowane pojęcia mogą być chyba tylko jednoznaczne, zawierają bowiem w sobie wyłącznie elementy treściowe — konkretne istnienie nie pozwala się „abstrakcyjnie" uogólnić. Dlatego analogia metafizyczna domaga się intelektualnego poznania konkretów. W przeciwnym razie będzie ona poznaniem zmysłowym podpartym jednoznacznym pojęciem (czystą treścią). Człowiek-metafizyk znowu poczuje się rozdarty, zamknięty w świecie pojęć albo danych zmysłowych, bez możliwości przezwyciężenia „istniejącego". Przezwyciężenie albo inaczej transcendowanie staje się możliwe dopiero wtedy, kiedy intelekt styka się z istniejącem. On dopiero dostrzega w istnieniu „coś", co otwiera drzwi i pozwala wyjść dalej, poza istniejące w stronę Transcendencji. Intelekt staje tutaj na granicy dyskursu. Albo widzi albo nie widzi nic. Zapatrzeni w treści patrzą nie widząc. Dla nich tam, gdzie nie można przeskoczyć z przedmiotu na przedmiot, nie istnieje nic, często wbrew ich własnym słowom. Myślę, że ta granica, gdzie kończy się dyskurs, jawi nam się pod postacią

[4] Tamże.

samego faktu istnienia, prawdy, dobra, piękna... Są to wszystko fakty graniczne, przy których rozum musi się zatrzymać i zamienić się w widzenie. Z tego powodu mam opory, aby do rzeczywistości wyrażonych tymi słowami stosować nazwę pojęć. Zdaję sobie sprawę, że tak się utarło nazywać transcendentalia, niemniej nie jest to ścisłe.

Transcendentalia — owe graniczne wyrazy rzeczywistości — to nic innego jak tylko te aspekty istniejącego (wszystkiego, co istnieje), przy których rozum staje i które ogląda w zdziwieniu. Pozwalają one wszystkim, bez względu na warunki, w jakich się ktoś znajduje, bez względu na to, czym się dysponuje w życiu, dostrzec rzeczywistość i wydać o niej sąd najbardziej zasadniczy i najbardziej ważny dla człowieka. Są bowiem tym, co tkwi w każdym najmniejszym jak i największym bycie. Transcendują i dlatego pozwalają także człowiekowi transcendować. Przezwyciężają granice klas desygnatów i dlatego pozwalają człowiekowi przezwyciężyć siebie samego. Może ona wyjść poza konkretne istnienie swoje oraz świata w stronę tego, o kim istnienie to mówi, zarówno samo jako takie jak i poprzez kształty, w których się jawi — prawdę, dobro, piękno itp.

Jak dany jest Bóg naszemu poznaniu? Jak obecny jest względem nas w istniejącem? Nie jest nam dany wprost. Gdyby tak było, posiadalibyśmy Go w intuicji intelektualnej wprost, bez pomocy „stworzeń". Tymczasem tak nie jest. Wskutek tego od strony podmiotu poznającego nie może powstać akt poznawczy odrębny od aktu, w którym dany nam jest byt stanowiący część tego świata. Ekstaza w stronę Boga musi iść poprzez wszystko, co jest nam dane w sposób także przedmiotowy (jeżeli w stanach mistycznych Bóg dany jest bezpośrednio człowiekowi, to jest to skutek łaski specjalnej, którą nie każdy zostaje obdarowany). Droga do Boga prowadzi przez „rzeczy widzialne", które są dla nas „obecne". W tym znaczeniu Bóg jest dla nas „nieobecny", co z drugiej strony stanowi inną formę Jego obecności ukrytej w świecie. Jakoś jest coś obecne w tym świecie, w człowieku, jako w fakcie, czego nie „znam"; jest coś tu „dane" jako konieczne a jednak czego tu nie ma. Można powiedzieć, że świat stanowi mowę i ta mowa jest przedmiotem poznania — jedni mają ją za mowę, inni nie. Mowa zawsze wskazuje na coś poza sobą. I tylko wtedy, kiedy się ją w ten sposób widzi, staje się zrozumiała. Kiedy „mowę" o Bogu potraktuje się jednopłaszczyznowo (li tylko od strony treści), mamy do czynienia z bożkami — ubranymi bardzo często w szatę głębokiej filozoficznej myśli. I dlatego, że Bóg dany nam jest w ten a nie inny sposób, że jest w istniejącym świecie na sposób „braku" (w stosunku do naszego poznania), poprzez który mo-

żemy przezwyciężyć (transcendować) daną nam bezpośrednio rzeczywistość, właśnie dlatego, wydaje mi się, nie możemy na drodze do poznania istnienia Boga dokonywać dyskursu, rozumowania takiego, jakiego dokonujemy przy dedukcji czy nawet redukcji. Nie mamy tu bowiem przejścia z jednego przedmiotu poznanego na drugi. Przykłady podane przez prof. Kalinowskiego (oraz przez podręczniki) na tzw. rozumowanie redukcyjne stanowią właśnie tego rodzaju przejście — z jednego przedmiotu na drugi. Oczywiście, zdaję sobie sprawę, że w wypadku poznawania istnienia Boga mamy do czynienia z analogią. Ale właśnie z analogią. Dochodzenie do istnienia Boga przypomina redukcję, ale ściśle rzecz biorąc chyba nią nie jest (przynajmniej dla naszego umysłu). Stosowana bez „poprawek" płynących z analogii doprowadzi nas zawsze do przyczyny nie będącej bytem transcendentnym w stosunku do skutku jako bytu złożonego a więc nie urzeczywistniającego w sobie pełnej doskonałości. Stosowana bez „poprawek" zagubi innośćBoga a zatem samego Boga. No to, powie ktoś, trzeba stosować owe poprawki i wszystko będzie w porządku. Zgoda, tylko co to są owe poprawki? Czy przypadkiem nie mamy tu do czynienia z czymś takim, co każe nam z wielką podejrzliwością patrzeć na zbyt łatwe załatwianie całego problemu teorią redukcyjnego dochodzenia do poznania, że Bóg istnieje. Możemy powiedzieć, że ważność dowodów redukcyjnych, stosowanych w sferze świata przedmiotowego, usprawiedliwia poniekąd nasze przyjęcie istnienia Boga. Ale samo przyjęcie Boga stanowi coś więcej aniżeli przyjęcie np. faktu spalenia się stopki, skoro zgasło światło. Gdyby nie tak, Sartre, wydaje się, z pewnością przyjąłby istnienie Absolutu. Tymczasem tak się nie dzieje. W wypadku Boga mamy do czynienia z przyczyną inną, inaczej się jawiącą w istnieniu tego świata czy człowieka, aniżeli jawi się spalenie stopki w zgaśnięciu światła. Spalona stopka nie jest w żaden sposób immanentna dla faktu zgaśnięcia świateł, tak np. stolarz (jako byt) nie tkwi immanentnie w stołku, którego jest przyczyną. Tego rodzaju przyczyny znajdują się obok, chcąc do nich dojść musimy oderwać się od ich skutków i bezpośrednio „związać się" z nimi. Z Bogiem sprawa przedstawia się inaczej. Chcąc do Niego dojść nie możemy w żadnym wypadku oderwać się od skutków od Niego zawisłych, chyba że On sam pozwoli (mistycy). On jest w nich (immanencja), ale jest w nich poprzez swoją „nieobecność" (transcendencja).

Działanie Boga jest inne, w pełni osobowe. Co to znaczy? Można tu chyba posłużyć się analogią (po to zresztą ona jest). Czy istnieje wypadek, żeby człowiek utworzywszy coś musiał podtrzymywać ten fakt przez siebie „stworzony" przy istnieniu? Wydaje się, że w ja-

kimś sensie dzieje się tak w samym akcie myślenia. Myślane przez człowieka treści — jako konkretny fakt — w jakiejś mierze zawisły w swojej ontycznej strukturze od jego umysłu. Człowiek tkwi w nich poprzez swoje działanie. Bez niego, bez jego aktualnego wysiłku twórczego przestałyby istnieć (jako fakt). W nich *widzę* człowieka — ich stwórcę. Żeby go dostrzec, nie potrzeba rozumowania. Podobnie i z działaniem Boga. Jego Myśl stwórcza podtrzymuje świat jak umysł ludzki swoją treść. Różnica leży w tym tylko, że Bóg mocen jest udzielić swoim stworzeniom więcej rzeczywistości — tak dalece, że nie stanowią one, mówiąc językiem filozofii indyjskiej, zawartości Jego „snu". Ale jakiś intencjonalny stosunek wiąże je z Nim. On, stwórcza Myśl, tkwi w nich tajemniczo i niepojęcie; świat — jedna wielka intencja Boga, intencja, w której jest miejsce na wolność człowieka, boskiej podobizny!

Na skutek takiego sposobu obecności w rzeczach (to znaczy obecności poprzez swoją w stosunku do naszego umysłu nieobecność), na skutek tego rodzaju transcendentności droga do poznania istnienia Boga będzie wiodła poprzez intelektualny styk z rzeczywistością ale nie poprzez — w ścisłym tego słowa znaczeniu — pojęcia oraz związany z nimi dyskurs. Niewątpliwie każdemu naszemu poznaniu towarzyszy jakiś proces poznawczy oparty na operacjach pojęciowych, będzie on miał miejsce także i tutaj, ale dochodzimy do Boga ostatecznie nie dzięki niemu, lecz dzięki innemu procesowi także intelektualnemu, chociaż nie dyskursywnemu. „Dostrzec" Go możemy jedynie w tej oto rzeczywistości, która w swojej najgłębszej strukturze stanowi złożenie z treści i istnienia i wskutek tego, że znajduje się w niej także i treść, aktowi poznawczemu uchwytującemu istnienie, a w nim inne Istnienie, zawsze towarzyszyć będą pojęcia związane z odpowiednią treścią.

Kiedy chcemy dociec przyczyny zgaśnięcia światła, wnikamy w *treść* tego faktu i dzięki niej dochodzimy, że przyczyną ciemności może być np. spalona stopka, a nie np. uderzenie w bęben. Szukamy bowiem przyczyny-faktu o odpowiedniej treści, korelatywnej do zjawiska, który uważamy za skutek. Dlatego pojęcia odgrywają w tym procesie, nazwijmy go dyskursem redukcyjnym, rolę zasadniczą. Tymczasem kiedy „analizujemy" *istnienie* nas samych czy świata, w którym się pojawiamy, nie wnikamy w treść — ta jest w zasadzie obojętna — ale w ograniczone przez nią istnienie, które stanowi czynnik niespojęciowalny i który uchwytujemy na drodze pozapojęciowej. Jeżeli więc istnienie jako takie odgrywa istotną rolę w dojściu do poznania Istnienia, jeżeli dzięki niemu i tylko dzięki niemu otwiera się nam droga do Absolutu, to trudno proces ten uważać za *rozumowanie* redukcyjne. Z pew-

nością chodzi tu o jakąś redukcję, ale chyba nie o dyskurs redukcyjny.

Czy intelekt dokonuje tej redukcji niedyskursywnej? Jeżeli intelekt nie poznaje konkretnego istnienia, to trzeba ją uznać za fikcję i nieporozumienie albo za „grę" zmysłów. Wówczas jedynie one mają dostęp do konkretnego istnienia. I wtedy właśnie skazani jesteśmy na agnostycyzm albo irracjonalizm...

W akcie intelektualnego oglądu konkretnego istnienia — najczęściej własnego — dostrzegam byt ale istniejący, to znaczy taki, który *ex-sistit* (*existentia*), czyli *sistit ex*..., który niejako wypływa z czegoś całkowicie innego, z czegoś transcendentnego. Dostrzegam strumień istnienia w tym momencie, w którym wypływa on ze źródła, chociaż samego źródła nie widzę. Jest to ten moment, o którym powiedziano, że *in principio creavit*... Bóg albo... nicość. Źródło „chwytam" poprzez kategorię inności od tego, co widzę, że płynie; „chwytam" poprzez negację i dlatego tak łatwo widzieć w nim nicość, niebyt.

W świecie danym nam wprost dany nam jest inny świat niewprost. Wieczność i związana z nią rzeczywistość wkracza w czas oraz zawarte w nim zmienne byty. Wkracza w formie (dla naszego umysłu) negacji. W ten więc sposób negacja wchodzi w nasze życie wnosząc w nie coś bardzo zasadniczego, coś, na czym można i trzeba oprzeć całe swoje życie. Wyraża bowiem w sposób wprawdzie niedoskonały, ale jedynie dostępny naszemu umysłowi w chwili obecnej, Rzeczywistość, o którą człowiek zawsze pyta i której zawsze szuka. Tak pojęta negacja wiąże się z zagadnieniem transcendencji, nie tylko w odniesieniu do Absolutu ale także i w odniesieniu do stosunków zachodzących w obrębie tego świata.

Czego potrzeba, aby dostrzec w istnieniu Istnienie? Oko, aby dostrzegło cokolwiek, musi spełnić pewne warunki; musi być przede wszystkim czyste. Tak i tu. Sądzę, tak też pisałem, że miłość spełnia funkcję owego warunku. Poznanie-doświadczenie metafizyczne rzeczywistości granicznych angażuje całego człowieka, jego osobowość. Pociąga to za sobą ważne konsekwencje.

Jeżeli klasyczną definicję prawdy będziemy rozumieć jako zgodność danego pojęcia ze stanem faktycznym, to tak rozumiana prawda nie obejmie całego bytu. Wymknie się jej cała strona egzystencjalna — to co najważniejsze. Pojęcie jako takie nie ustosunkowuje się do konkretnego istnienia. Tymczasem sąd egzystencjalny stwierdzający istnienie konkretne także podciąga się pod tak rozumianą prawdę, jest bowiem zgodnością naszego sądu ze stanem faktycznym, co więcej, stan faktyczny (egzystencjalny) odgrywa istotną rolę dla tak rozumianej prawdy, dla sądów, którym

przypisujemy wartość logiczną. Ostatecznie w podłożu wszelkiego sądu, któremu przypisujemy wartość logiczną, leży sąd egzystencjalny stwierdzający, że dany byt w ogóle jest. Niemniej jeżeli w wypadku treści stosunek podmiotu poznającego wyczerpuje się całkowicie w zgodności pojęcia z tą treścią, która znajduje się w samej rzeczy (zgodność tę nazwałem logiczną), to w wypadku istnienia stosunek taki jest oględnie mówiąc niewystarczający. Treści jako takie mogliśmy wchłonąć w siebie, istnienia jako takiego — nie.. Do istnienia musimy wyjść na zewnątrz nas, poza pojęcia. Tego się ono domaga — miłości.

Miłość idzie za poznaniem, ale za tym, które otwiera drzwi do konkretnego istnienia. Trudno przypuścić, żeby kierowały nią zmysły, chociaż i to się bardzo często zdarza, może aż za często.

Miłość konkretnego istnienia powoduje niedosyt nawet poznawczy (same treści wystarczają sobie w zupełności), i pcha człowieka trochę dalej, poza ... istnienie w stronę Transcendencji, w stronę innej rzeczywistości. W tym momencie akt poznawczy zmienia niejako swoją strukturę, uchwytuje swój „przedmiot" poprzez negację, negację tego przedmiotu, w którym „dostrzega" ów przedmiot inny — transcendentny. Jest to możliwe dzięki temu, że cały człowiek zaangażował się w konkretny, ten oto tu cały byt i nie znalazł w nim wszystkiego, czego pragnie. Zaafirmował go z brakiem zasadniczym a więc w nim zaafirmował coś więcej. Rzecz jasna, kiedy mówię teraz o poznaniu, mam na myśli poznanie konkretnego istnienia, ponieważ tylko ono wiąże się z odpowiednimi aktami woli; poznanie wyabstrahowane, zamykając się w czystych treściach, tworzy najwyżej system, w którym jedno zdanie (czy jakaś treść), tłumaczące resztę, pełni funkcję bożka — taki jest bóg esencjalistów widzących w umyśle tylko pojęcia.

Ponieważ akt poznawczy, w którym uchwytujemy „Byt inny", posiada odmienną strukturę od aktu, w którym uchwytujemy właściwe dla naszego umysłu przedmioty (niejako „pasożytuje" on na tym akcie), nazwałem go wiarą. Wymaga on miłości, ale nie znaczy to, że jest aktem irracjonalnym — składa się na niego poznanie i miłość konkretnego istnienia, w którym dzięki temu, że jest ono tylko strumieniem, dostrzeżenie i przyjęcie Źródła — Kogoś Innego, kto obecny jest w konkretnym istnieniu „w formie nieobecności", jak mówi Simone Weil, staje się możliwe.

Na koniec ostatni punkt sporny. Że człowiek najpierw poznaje byt, świat poza sobą, zgoda. Ale to jeszcze nie jest filozofia. Filozofia zaczyna się od zdziwienia, które rodzi pytania. Filozof ma coś z stale pytającego dziecka. Wiem, jeżeli wierzyć podręcznikom, że w Grecji najpierw świat zadziwił myślicieli, ale w późniejszych etapach dało to początek dyscyplinom, które odrywały

się od tego, co nazywano filozofią. Myślę, że naprawdę filozofia zaczęła i zaczyna się wówczas, kiedy człowiek zdziwi się s a m y m s o b ą w ś w i e c i e. Zdaję sobie sprawę, że trudno będzie mi się porozumieć w tym miejscu z prof. Kalinowskim. Dla mnie filozofia to mądrość życiowa, to dostrzeżenie siebie samego na właściwym miejscu w rzeczywistości, w której się pojawiłem i z której... odchodzę. I o tyle tylko analizuję sam świat, o ile wymaga tego lepsze zrozumienie mojej w nim sytuacji. Inne spojrzenie na świat stanowi własność reszty nauk. Filozof się angażuje, badacza prowadzi namiętność ciekawa.

Powiedziałem, że dziwię się swojemu pojawieniu się w świecie oraz odchodzeniu... Wcale nie sądzę, że do tego potrzebna jest już wiedza o nieśmiertelności duszy, jak twierdzi prof. Kalinowski. Doświadczając na samym początku mojej drogi filozoficznej siebie jako pojawiającego się i odchodzącego, doświadczam po prostu swojej inności od świata, co wcale nie znaczy, że doświadczam swojej duszy nieśmiertelnej. Co więcej, doświadczam siebie jako ginącego, zapadającego się co najmniej w nieznane, jeżeli już nie w nicość. Wszystko inne natomiast razem ze światem zastaję i zostawiam — tu zmieniają się jedynie formy. Inne tu początki i inne końce! Tylko ja „idę ścieżką, którą się nie wrócę" pod żadną postacią. Tylko siebie w ten sposób doświadczam. O świecie, poza mną, mającym taki sam początek i ewentualnie taki sam koniec, wiemy ostatecznie z Objawienia. Przez to jednak nie chcę powiedzieć, że w „świecie podludzkim", jak mi to sugeruje prof. Kalinowski, nie ma początków i końców. Może i są, i na pewno są, ale ja o tym wiem skądinąd. Widzę i doświadczam jedynie takie początki oraz końce, które są przemianą „postaci", podczas gdy w moim własnym wypadku doświadczam czegoś innego, czegoś więcej — „zapadania się" a nie przemieniania. Zresztą sam Kalinowski mówi o „podobnych" końcach oraz początkach. Nie trzeba tu, powtarzam, zakładać istnienia nieśmiertelnej duszy, wręcz przeciwnie, gdybym tak zrobił, inaczej musiałbym interpretować swoje doświadczenie — już nie jako „zapadanie się", ale jako przemianę jednej postaci w inną. Byłoby to wówczas augustyńskie *Tuis enim fidelibus, Domine, vita m u t a t u r, non t o l l i t u r.* Na początku „doświadczenia metafizycznego" dającego fundament metafizyce jeszcze nie jestem upoważniony do takiego stwierdzenia. Doświadczam jedynie owego *tollitur.*

Tak więc wydaje się, że zagadnienie istnienia Boga jest problemem należącym do metafizyki (a nie ontologii), ale z drugiej strony metafizykę pojmuję szerzej aniżeli prof. Kalinowski. Nie ograniczam jej tylko do poznania poprzez pojęcia. Widzę w niej także, a może przede wszystkim poznawcze (bo intelektualne) do-

świadczenie konkretnej rzeczywistości, w którym intuicja intelektualna sprzęga się z miłością (element wolitywny), a kiedy tej ostatniej brak — rodzi się „metafizyczna tragedia" dla człowieka. Nie znaczy to, że racjami przyjęcia istnienia Boga są „racje serca" w znaczeniu Pascalowskim (te mogą być i bardzo często są przyczynami przyjęcia istnienia Boga). Jeżeli już chce się pozostać przy tym określeniu, to jedynie tak rozumiejąc słowo „serce", jak rozumie je Biblia (jako cały człowiek, poznający całym sobą — umysłem i sercem)[5]. I tylko na tej drodze widzę możliwość dojścia do Boga żywego a nie bożka; tylko ona, wydaje mi się, ratuje nas przed agnostycyzmem czy irracjonalnym przyjęciem istnienia Absolutu.

Stanisław Grygiel

ANTONI B. STĘPIEŃ

KILKA UWAG W SPRAWIE METAFIZYKI

1. Zgadzam się — oczywiście — z opinią prof. J. Kalinowskiego o doniosłości rozważań metafizycznych i uważam, że należy podejmować okazje do rzetelnej wymiany zdań na temat charakteru i zadań metafizyki. Wypowiedź Kalinowskiego — drukowana w bieżącym numerze „Znaku" — stanowi taką okazję. Nie sposób jednak na tym miejscu wciągać czytelnika w bardziej specjalistyczny traktat. Stąd w poniższych uwagach poprzestanę na krótkim ustosunkowaniu się do tych fragmentów wypowiedzi Kalinowskiego, które formułują pewne zarzuty i wątpliwości pod adresem mojego *Wprowadzenia do metafizyki*. Sądzę, że winien to jestem czytelnikowi (szerzej chciałbym tę problematykę omówić w przygotowywanej większej pracy o teorii istnienia). Pomijam tutaj sprawę pewnych nieporozumień, zachodzących — jak mi się wydaje — w interpretacji myśli M. A. Krąpca i bodaj tylko częściowo usprawiedliwionych sformułowaniami samego autora *Teorii analogii bytu* i *Struktury bytu*.

2. Kalinowski sądzi, że definicja metafizyki — jaką przyjmuję we *Wprowadzeniu* (np. s. 62) — prowadzi do uznania istnienia bytu będącego swoją przyczyną; a tymczasem *causa sui* jest czymś sprzecznym. W moim określeniu metafizyki ta ostatnia jest pojmowana jako nauka badająca „byt (każde to, co istnieje) jako byt (jako coś istniejącego) celem ustalenia ostatecznych racji (przyczyn)

[5] Jw., s. 1107 i n.

jego istnienia". Umieszczenie słowa „przyczyna" w nawiasie obok „racji" jest zabiegiem o charakterze dydaktycznym, zresztą chodzi tu o najszerzej rozumianą przyczynę (tak np., jak u Arystotelesa). Szukanie ostatecznych racji istnienia czegoś prowadzi nieuchronnie do zagadnienia istnienia bytu, który jest racją swego istnienia. Byt taki byłby wtedy sprzeczny, gdyby każda racja z natury rzeczy musiała być czymś zewnętrznym w stosunku do tego, czego jest racją. Bez takiego założenia Kalinowski nie ma podstaw do stwierdzenia sprzeczności. *Causa sui* stanowi coś sprzecznego tylko przy operowaniu wąsko rozumianą „przyczyną". Gdyby Bóg nie miał być bytem, który jest racją własnego istnienia, nie byłoby w metafizyce racji uznania jego istnienia!

3. Kalinowski proponuje przyjęcie szerszego i węższego znaczenia wyrażenia „przedmiot metafizyki". Przy drugim znaczeniu przedmiotem jest byt przygodny jako istniejący przygodnie, przy pierwszym, przedmiotem jest również byt nieprzygodny — Bóg. Kalinowski jakby nie zauważa, że kwalifikacja czegoś jako bytu przygodnego jest kwalifikacją czegoś jako bytu, tzn. jako określonej treści istniejącej. Przygodność to tylko bliższy charakter pozycji egzystencjalnej danego bytu, to jego sposób istnienia. Ujęcie przygodności jest zrelatywizowane do określonego punktu widzenia, właśnie metafizycznego. Trzeba dysponować transcendentalnym pojęciem bytu jako bytu, wyeksplikowanym (uwyraźnionym) w zespole tzw. pierwszych zasad, aby coś charakteryzować jako przygodne, jako złożone z istoty i istnienia itp. Chyba, że „przygodność" traktujemy jako kwalifikację nie filozoficzną, ale przedfilozoficzną, mieszczącą się w ramach potocznego poznania.

Powyższego nie podważa rozróżnienie między sytuacją nauki ukonstytuowanej, o ustalonym przedmiocie, a sytuacją poznawania szukającego dopiero swego przedmiotu.

4. Kalinowski czyni zarzut z okoliczności, iż zajmuję się bardziej istotą niż istnieniem, a więc w metafizyce więcej miejsca poświęcam temu, co Kalinowski chce nazywać ontologią. Być może w moim *Wprowadzeniu do metafizyki* nie jest dostatecznie uwyraźniony i zaakcentowany związek rozważań dotyczących struktury bytu z rozważaniami dotyczącymi racji jego istnienia. Pozwolę sobie jednak zwrócić uwagę na te miejsca *Wprowadzenia*, w których ujawniam i podkreślam ten związek (np. s. 45, 98, 122). Zresztą istota w ujęciu metafizyki jest zorientowana egzystencjalnie a Absolut będąc racją istnienia jest zarazem racją istoty czegokolwiek (s. 127).

Źródłem powyższych zarzutów jest jakieś podstawowe nieporozumienie! Wskazuje na to zaliczenie przez Kalinowskiego sprawy

istnienia niematerialnej duszy ludzkiej do zagadnień egzystencjalnych a sprawy transcendentaliów do zagadnień esencjalnych. Wydaje się, że rzecz przedstawia się wręcz odwrotnie. Transcendentalia są pojęciami jak najbardziej egzystencjalnie zorientowanymi, a w sprawie istnienia niematerialnej duszy ludzkiej zasadniczą rolę odgrywają zagadnienia dotyczące istoty pewnej kategorii bytów. Właśnie transcendentalia decydują o wyjątkowym, egzystencjalnym charakterze metafizyki a można mieć nawet wątpliwości, czy zagadnienie niematerialności psychiki (i duszy) ludzkiej należy do filozofii pierwszej (moje stanowisko w tej sprawie wyjaśniam w § 29 *Wprowadzenia*).

Trudno się zgodzić na to, że w mojej książce „pominięta jest teoria transcendentaliów" wobec treści § 18 tej książki (zob. też s. 122). O transcendentaliach mówiłem krótko, ponieważ więcej miejsca poświęciłem tzw. pierwszym zasadom bytu. Zachodzi — zwróciłem na to uwagę — paralelność między sądowym a pojęciowym ujęciem bytu (s. 81). Solidaryzując się tutaj z pewnymi momentami myśli Gilsona i Krąpca, w *Wprowadzeniu* zaakcentowałem aspekt sądowy. Wydaje mi się, iż jest to bardziej dostosowane do egzystencjalnego charakteru rozważań metafizycznych: istnienie łatwiej stwierdzać w sądach niż ujmować (określać) w pojęciach.

5. Kalinowski pisze, że przeprowadzam dowód istnienia Boga przed wypracowaniem transcendentalnie analogicznego pojęcia bytu. Nie jest to chyba dokładne. Wydaje się bowiem, że rozważania zawarte w § 12 wystarczają do odróżnienia między tym, co kategorialne, a tym, co transcendentalne (co jest istotnym momentem operacji separacji). Do przeprowadzenia tych rozważań nie jest potrzebne uznanie tezy o istnieniu Boga. Natomiast one prowadzą do sformułowania pojęcia bytu jako bytu i pierwszych zasad, bez których niemożliwe byłoby uzasadnienie tezy o istnieniu Boga. Prawdą jest, iż dopiero po uzasadnieniu tej tezy przystąpiłem (w § 26) do bliższego wyjaśnienia sensu i zakresu analogii bytu. Jednakże istotne przesłanki do zrozumienia tej analogii znajdowały się już w poprzednich paragrafach (od 12 do 24).

Wydaje się, że zarzut esencjalizmu (zresztą autor omawianej wypowiedzi nie precyzuje znaczenia tego terminu; przeciwstawienie ujęć ontologicznych i aitiologicznych tu nie wystarcza i budzi wyżej zaznaczone wątpliwości) nie wynika — przynajmniej w sposób jawny — z całości uwag J. Kalinowskiego. Zarówno w koncepcji Krąpca jak i mojej mieści się pytanie, które Kalinowski nazywa „najbardziej egzystencjalnym problemem filozofii", pytanie o ostateczną przyczynę istnienia bytów danych w naszym doświadczeniu.

Chodzi tylko o to, jaka jest poprawna metoda uzyskania odpowiedzi na to pytanie, jak należy zorganizować metafizyczne rozważania.

6. Niech mi wolno przy okazji poruszyć sprawę nie związaną z wypowiedzią J. Kalinowskiego. Jeden z recenzentów[1] zarzucił mi, że arbitralnie (bez dostatecznego uzasadnienia) przyjąłem pluralizm bytu, nie dostrzegając, iż w punkcie wyjścia równie dobrze uprawniony jest monizm. Recenzent formułuje ów monizm następująco: „istnieje jeden byt, który składa się z wielu części, np. ze mnie i nieskończenie wielu innych przedmiotów". Wydaje mi się, że autor recenzji w polemice ze mną nie zauważył, iż nie operuje transcendentalnym pojęciem bytu. Proponowany przez niego monizm jest w istocie pewnym typem pluralizmu. Zresztą konsekwentny monizm nie jest możliwy (zob. § 23 *Wprowadzenia*). Gdyby nawet istniał tylko jeden byt złożony z części (jak chce A. Siemianowski) lub zmienny, wymagałby zewnętrznej racji swego istnienia. Wydaje się, że w tym wypadku zasadniczą sprawą nie jest spór między pluralizmem i monizmem (czy raczej między dwiema odmianami pluralizmu), ale spór o stosowalność zasady racji dostatecznej.

Antoni B. Stępień

[1] Andrzej Siemianowski, *Wprowadzenie do metafizyki* (recenzja), „Więź" VIII (1965), 5 (85), 110—113.

Ks. WACŁAW SCHENK

MOJA I WASZA OFIARA

Po przygotowaniu darów ofiarnych, pateny z hostią, kielicha z wodą i winem, kapłan zwrócony do ludu, prosi: *Orate fratres* — „módlcie się bracia, aby moja i wasza ofiara przyjęta była przez Boga Wszechmogącego".

Moja i wasza ofiara... Z tych słów wynika, że nie tylko kapłan przy ołtarzu odprawia Mszę św., składa Bogu ofiarę, ale że to jest jego i nasza ofiara. Dlatego modlitwy w czasie Mszy św. ujęte są przeważnie w liczbie mnogiej, „jest w nich niejedna wzmianka, że także lud uczestniczy w tej wzniosłej Ofierze, jako że i on ją ofiarowuje. Czytamy np. te słowa: za których Tobie ofiarujemy i którzy Ci składają tę Ofiarę... Prosimy Cię przeto, Panie, abyś tę ofiarę sług twoich i całej rodziny twojej miłościwie przyjął... My słudzy twoi, Panie, oraz lud twój święty, ofiarujemy przedostojnemu Majestatowi twojemu, z darów i dobrodziejstw twoich, Hostię czystą, Hostię świętą, Hostię niepokalaną..." (Enc. *Mediator Dei*, tłum. pol. Kielce, s. 63). Na pytanie, w jaki sposób lud bierze udział w złożeniu Ofiary Eucharystycznej, odpowiemy przy omówieniu Kanonu mszalnego. Dzisiaj chcemy podkreślić wpierw inną prawdę, a mianowicie, że Msza św. jest dziełem zbiorowym całego zgromadzenia liturgicznego.

Każdy z obecnych na liturgii Mszy św. spełnia swoją rolę, swoją funkcję. Każdy inną, ale każdy ważną. Najważniejszą funkcję spełnia odprawiający kapłan, bo działa w imieniu Chrystusa, spełnia Jego nakaz: „To czyńcie na moją pamiątkę". Słowa skierowane w Wieczerniku do Apostołów udzielają im równocześnie władzy nad chlebem i winem, władzy przemieniania chleba w Ciało Pańskie i wina w Krew Pańską. Apostołowie przelali swoją władzę swoim następcom — biskupom, a ci z kolei kapłanom. I dlatego kapłan stanie przy ołtarzu z nakazu i upoważnienia Chrystusa, ale równocześnie jako pierwszy z braci, jako przedstawiciel gminy i reprezentant ludu Bożego, żeby w jego imieniu złożyć Bogu ofiarę.

Przy ołtarzu służą ministranci, którzy spełniają swoją rolę — zanoszą dary, odpowiadają na niektóre modlitwy, które nie są ściśle przeznaczone dla wszystkich, przenoszą księgę, zwracają dzwonkiem uwagę wiernych na najważniejsze części Mszy św.

Lekcję czyta lektor, którym może być każdy mężczyzna — o ile posiada odpowiedni głos, odpowiednią znajomość Pisma św., zrozumienie świętych tekstów i o ile życie jego odpowiada słowom, które czyta. Lektorem bywa często, odpowiednio przygotowany, starszy ministrant.

Nieraz występuje grupa nazywająca się scholą, śpiewająca niektóre części Mszy św. (antyfony na introit, ofertorium i Komunię, może też śpiewy międzylekcyjne).

Na ambonie stoi czasem komentator, prowadząc i wyjaśniając w niektórych momentach.

Cały lud w kościele bierze w swój sposób udział we Mszy św.; można tu zauważyć różne stopnie uwagi, skupienia, zrozumienia, wewnętrznego i zewnętrznego udziału obecnych na Mszy św. Spróbujmy scharakteryzować niektóre grupy uczestników.

Jedni przyszli do kościoła, stoją, nie mają książeczki; wydaje się, że biorą tylko bierny, zewnętrzny udział, ale o tym trudno sądzić, nie można bowiem czytać w sercach ludzkich i nie zawsze można wiedzieć w jakim wewnętrznym nastawieniu biorą oni udział. W każdym razie ten ktoś przyszedł do kościoła, przyszedł na Mszę św. Nie poszedł do kolegów czy na mecz, nie pozostał w domu, w łóżku, ale przyszedł do kościoła. Może tylko po to, żeby spełnić obowiązek, żeby zadośćuczynić pewnym tradycjom, ale może też z innych, głębszych powodów, których nie znamy.

Inna grupa wyciąga swój modlitewnik, nieraz o bardzo małych rozmiarach i zaczyna odmawiać swoje modlitwy — poranne, okolicznościowe, jakąś litanię, nowennę. Nieraz w tej osobistej, prywatnej modlitwie sama Msza św. schodzi na drugi plan, nieraz nawet trochę przeszkadza, jak np. wstawanie w czasie Ewangelii, Credo, Pater noster, przerywanie tych modlitw przez wysłuchanie kazania. Może ten człowiek jest na Mszy św., ale jest nieco poza nią, jest nawet poza wspólnotą braci i powstaje wątpliwość czy do niego odnoszą się słowa Pana Jezusa: „Gdzie dwoje albo troje w moim imieniu jest zgromadzonych, tam jestem wśród nich". Bo wydaje się, że nie jest zgromadzony, jest tylko dla siebie obecny, modli się z okazji Mszy św., ale nie odprawia Mszy św. Czy jest to wtedy moja i wasza ofiara?

Inni znowu wyciągają swój mszalik i usiłują razem z kapłanem od początku do końca odmawiać wszystkie modlitwy, które odmawia on przy ołtarzu. Nieraz, jeżeli kapłan szybciej odprawia, nie nadążają. Teksty łacińskie są krótsze, a więc można je szyb-

ciej odmawiać nie opuszczając ani jednego słowa, można szybciej uchwycić treść, sens. Zresztą zależy to od umysłowości i temperamentu poszczególnego kapłana. Właściciel mszalika powinien wiedzieć, że nie wszystkie zawarte w nim modlitwy są przeznaczone do odczytania przez wiernych. Są tam bowiem modlitwy przeznaczone tylko dla kapłana, jak np. *Munda cor* przed czytaniem Ewangelii — przecież kapłan czyta, nie wierni; modlitwy w czasie przygotowania kielicha i pateny, w czasie umywania rąk — przecież kapłan tylko umywa ręce — pozostałość jeszcze po odebraniu darów ofiarnych, po którym kapłan musiał sobie umyć ręce. Ogólnie mówiąc — wszystkie modlitwy odmawiane w liczbie pojedynczej należą raczej tylko do kapłana. Wierny korzystający z mszalika powinien właściwie odmawiać tylko te części, które do niego należą, a mianowicie, w pierwszym rzędzie Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus, Pater noster, Agnus Dei. Dopóki język polski nie jest jeszcze stosowany w liturgii, właściciel mszalika będzie modlitwy kapłana, wypowiadanie przez niego w imieniu wszystkich, czytał po polsku z mszalika, a mianowicie tzw. kolektę — modlitwę między Glorią a Lekcją, modlitwę nad darami, prefację, Kanon oraz modlitwę po Komunii św. Tam, gdzie schola nie śpiewa mszalnych pieśni procesyjnych, można je czytać z mszalika. W niektóre dni posiadacz mszalika ograniczy jeszcze bardziej korzystanie z niego i włączy się w śpiew ludu. Będzie śpiewał na początku Mszy św., może w czasie Gloria, Graduału, w czasie przygotowania darów ofiarnych, na Sanctus, przed Komunią św. W każdym razie właściciel mszalika odmawia modlitwy związane ściśle ze Mszą św., co jest na pewno doskonalszą formą od poprzedniej, w której wierny odmawia swoje litanie, modląc się więc z okazji Mszy św.

Inną znowu formą udziału będzie, jeżeli cały lud obecny w kościele odpowiada na wezwania kapłana, śpiewa i modli się w sposób odpowiadający przebiegowi świętych czynności, jeżeli lud obchodzi ołtarz w czasie przygotowania darów ofiarnych i przez to wyraża, że to „moja i wasza ofiara", że to mój i wasz ołtarz. Jeżeli lud następnie po Przeistoczeniu, po uobecnieniu Ofiary Chrystusowej w głębokim skupieniu razem z kapłanem, z Chrystusem Panem w ręku, udaje się przed tron Boga Ojca i tam składa w ofierze Syna, Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie, Jego poniżenie i zwycięstwo, Jego miłość i wierność aż do końca, a razem z Nim i w Nim swoje męki, swoje radości, swoje prace i swoje zwycięstwa, swoją miłość i dowody swojej wierności. Jeżeli w czasie tego skupienia modli się i prosi Ojca o przyjęcie tej ofiary w intencji żyjących i zmarłych i w intencji własnej, aby w ten sposób przez Chrystusa i z Nim i w Nim Bogu Ojcu w jedności

Ducha św. została oddana wszelka cześć i chwała — wtedy „Amen" na końcu Kanonu przed Pater noster będzie głośnym potwierdzeniem naszego współofiarowania z Chrystusem. Będzie to doskonały sposób, by Msza św. stała się moją i waszą ofiarą; jeżeli potem wszyscy prosimy Ojca niebieskiego o chleb codzienny, a w czasie Mszy św. chodzi o chleb dla duszy naszej, o chleb dla świata, to jest o Chrystusa, i następnie zasiądziemy do wspólnego stołu, do którego Ojciec Niebieski nas zaprasza i karmi nas łaską Chrystusową pod postacią chleba eucharystycznego, wtedy nasz udział będzie jak najbardziej doskonały, będzie to udział w Ofierze i w uczcie ofiarnej, będzie to wtedy w całej pełni „moja i wasza ofiara".

Ks. Wacław Schenk

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

KOŚCIÓŁ I WOLNOŚĆ W KOŚCIELE

(PRZEGLĄD PRASY KATOLICKIEJ)[1]

Jest to już dziś komunał, że *aggiornamento* poszło znacznie głębiej niż początkowo zamierzano, że nie udało się po prostu, nie mogło się udać „nawiązanie kontaktu ze współczesnością" dzięki samym tylko retuszom form zewnętrznych, jak organizacja, jak formy liturgii, jak zmodernizowanie języka. Po okresie dość powierzchownej choć bardzo nieraz gwałtownej krytyki „klerykalizmu" i „staroświeckości", refleksja katolicka, także dość popularna, weszła w okres rewidowania, niejako od początku podstawowych już twierdzeń i stanowisk naszej doktryny. „Rewidowania" w dosłownym a nie potocznym, emocjonalnym sensie tego słowa, to znaczy próby zastanowienia się, co naprawdę należy przez te twierdzenia rozumieć i w jakiej mierze ich dotychczasowe powszechnie znane interpretacje muszą zostać zmienione. Nie chodzi więc o krytykę w celu zdyskwalifikowania (co łączy się nieraz z pojęciem „rewizjonizmu") lecz raczej o „zrewidowanie", przeszukanie chrześcijańskiego dorobku w przekonaniu, że jego wartości niewątpliwe nie dadzą się dzisiaj ocalić i wyakcentować inaczej niż drogą bardzo daleką idących redukcji i reinterpretacji. Proces jest więc zasadniczo pozytywny. Co nie przeszkadza jednak, że prowadzić musi nieuchronnie przez etapy, gdy więcej wydaje się zakwestionowane, niż znalezione, gdy więcej jest mroku niż światła. Nic dziwnego, że niepokój bywa duży, stosunki między przedstawicielami różnych stanowisk napięte, że mówi się nawet o „schizmie wewnętrznej", i coraz częściej także o potrzebie przede wszystkim wewnętrznego ekumenizmu. Nastroje te, z których nie zawsze zdaje sobie sprawę czytelnik polski, obznajomiony z częścią tylko toczącej się wszędzie dyskusji, odmalowują dobrze całkiem krótkie teksty, spotykane w katolickiej prasie najrozmaitszych orientacji. Oto na przykład nota redakcyjna, zamieszczona w „Pax Romana Journal" (4/65), organie Międzynarodowego Ruchu Studentów i Międzynarodowego Ruchu Intelektualistów Katolickich, a więc w piśmie dość, z konieczności, zrównoważonym i „wyważonym".

---

1 „Jubilee", „Pax Romana Journal", „The Commonweal", „Downside Review", „Cross Currents".

»W niektórych środowiskach ruchu odnowy częsty jest klimat „polowania na czarownice", na „czarny charakter" (zwykle klerykalny czy kurialny), który winien jest wszystkim trudnościom Kościoła. Brak w tych środowiskach tolerancji dla naszych mniej „postępowych" braci, jeśli zaś tolerancja istnieje, towarzyszą jej nadzwyczaj często uczucia wyższości, pogardy czy w najlepszym razie tłumionej irytacji, z jaką przyjmuje się poglądy „anachronicznych reakcjonistów". Ten typ działaczy wcale nie zjednuje ludzi dla „Kościoła otwartego", a przeciwnie szkodzi sprawie, której chce służyć, a w każdym razie opóźnia jej zwycięstwo.

(...) Ci, co więcej mają, muszą wszak dawać więcej, i to odnosi się nie tylko do podstawowych cnót, lecz także chyba do poglądów bardziej śmiałych czy przodujących intelektualnie. Grupy *Pax Romana* (oby tylko nie „getta" czy „kapliczki"!) i nasi członkowie indywidualni, powinni być może uświadomić sobie jaśniej niż dotąd, że podstawowym warunkiem wszelkich kontaktów w Kościele i poza nim jest zaufanie do ludzkiego rozsądku, zrozumienie wzajemne, i zwykła, braterska wyrozumiałość. Ekumenizm musi zaczynać się w domu... Nie znaczy to jednak, że przestaniemy wznosić nasz „skandaliczny" sztandar chrześcijaństwa dwudziestego wieku, że wolno nam przestać go bronić, że mamy zrezygnować z podważania mentalności „oblężonej twierdzy", z podejmowania ryzyka. Stawianie przede wszystkim na bezpieczeństwo nie jest wcale cnotą chrześcijańską, i św. Augustyn przypomina, że apostołowie muszą pobrudzić nogi. Wszystkie nasze wysiłki jednak nie przekażą nic z autentycznych chrześcijańskich treści i poniosą nieuchronną klęskę, jeśli będziemy je podejmowali wierząc we własne tylko siły i ignorując to, co zawsze najistotniejsze — lojalną uwagę i miłość braterską. Uwagę i miłość w stosunku do tych braci, od których NIE jesteśmy oddzieleni«.

Ten sam numer nosi na okładce znamienne motto, wyrażające bardzo jasno o co chodzi naprawdę, czego dotyczy ryzyko — »Polityka chronienia wiary wiernych przez niedopuszczanie do ich świadomości „niepokojących" idei jest w istocie w olbrzymiej mierze polityką ryzykowania wiary pokoleń występujących w celu obrony pokoju starszej generacji«.

*

Wśród tematów, wokół których zbiera się wiele „niepokojących" idei (i które, z tego powodu, wielu ludzi uważa za „nie na czasie"), bardzo często powracają ostatnio dwa: Kościół i wolność. Konstytucja *De Ecclesia*, jak wiadomo, wniosła perspektywy dość nowe dla tradycyjnego katolickiego myślenia zachowując jednak zarazem zasadnicze, rzymskokatolickie elementy eklezjologii. Musi to więc oczywiście tworzyć nie-

jasności czy niedopowiedzenia. Teologowie protestanccy formułują je tak, że pozostaje sprzeczność pomiędzy wyakcentowaniem pojęcia „ludu Bożego", jako konstytuującego Kościół, a zachowaniem „świętości struktur", to znaczy nienaruszalnej, zasadniczej religijnie roli hierarchicznego ustroju i autorytetu Kościoła rozumianego klerykalnie i jurydycznie. W bardziej potocznym odczuwaniu nasuwają się proste pytania o to, czym różni się chrześcijanin „oficjalny" od „anonimowego" (jeśli granice „ludu Bożego" nie są nam znane) i jaka jest religijna rola widzialnego Kościoła, prócz oczywistej, „usługowej" roli organizowania kultu i stanowienia rodzaju poradni od problemów religijnych jednostek. Żadne z tych pytań nie jest błahe. Jak widać z ostatniej publicystyki najpoważniejszych autorów katolickich, nie da się po prostu „dorzucić" koncepcję „ludu Bożego" do naszego potocznego myślenia o Kościele, tylko trzeba całe jego rozumienie nauczyć się ujmować pod innym kątem. Oto fragmenty artykułu K. Rahnera, który pojawił się niedawno w „Jubilee" (4/65). Znany teolog odnowy i *peritus* Soboru szkicuje w nim, dosyć (jak na niego) przystępnie, wizję sensu Kościoła i chrztu.

»Znaczenie i cel Kościoła to coś więcej niż umożliwianie i ułatwianie jednostkom zdobycia indywidualnego zbawienia. Funkcja taka już wystarczałaby oczywiście, by uznać Kościół za pożyteczny i ważny, lecz przecież nie konieczny bezwarunkowo. Wiemy przecież, że człowiek często osiąga zbawienie bez żadnej uchwytnej interwencji ze strony Kościoła, choć zbawienie to, zgodnie z przykazaniem Bożym, jest zawsze ku Kościołowi zorientowane i wymaga ukrytego choćby pragnienia sakramentu. Jedno tylko byłoby więc bez Kościoła konkretnie niemożliwe (choć rzecz prosta możemy ten Kościół pojmować abstrakcyjnie w różnych formach jurydycznych). Tą jedyną rzeczą, która bez Kościoła nie może istnieć, jest obecność łaski Boga w Chrystusie jako z d a r z e n i a w świecie. Jako zdarzenia dziejącego się stale wśród nas, historycznie namacalnego. (...) Ponieważ zbawienie przychodzi w ciele, w Chrystusie, a człowiek musi być zbawiony we wszystkich wymiarach życia i poprzez nie, łaska Boga musi być ucieleśniona, historyczna i społeczna. Każdy, kto jest ochrzczony i tym samym wcielony w Kościół jako w społeczną i historyczną rzeczywistość łaski, otrzymuje więc zarazem status, zlecenie i moc, by dzielić tę funkcję Kościoła, by stanowić, wraz z nią, wcielenie łaski Boga w świat.

(...) Kiedy spojrzymy na chrześcijaństwo z tego właśnie punktu widzenia, jego rzeczywistość się nie zmieni, lecz zmienią się, i to bardzo, perspektywy jej ujmowania. Chrześcijanin będzie już nie tyle kimś, kto posiada łaskę (tak jakbyśmy mieli pewność, że nie posiadają jej niechrześcijanie), lecz kimś, poprzez kogo łaska chce się objawić historycznie. Prawdę mówiąc, czyż możemy powiedzieć o jakimkolwiek człowieku, nawet nieochrzczonym, że z pewnością nie ma łaski, i Bóg nie

odpuści mu grzechów? Nie możemy nigdy tego powiedzieć. Czymże tedy różni się chrześcijanin *explicite* od chrześcijanina „anonimowego" (to znaczy usprawiedliwionego, lecz nieochrzczonego)? Tym właśnie, że chrześcijanie *explicite* są z samej ich natury obarczeni obowiązkiem sprawowania funkcji Kościoła, jako widocznej i społecznej manifestacji łaski, i że mają to czynić przez osobistą decyzję podjęcia, przyjęcia i urzeczywistniania całym swym życiem tej właśnie roli. W tym sensie właśnie — bycia kimś, przez kogo przejawia się obecność i łaska Boga — ochrzczony chrześcijanin czyni Kościół obecnym wszędzie, gdzie postawiło go życie. Bywa to oczywiście zadanie bardzo trudne.

Suwerenna wolność Boga w szafowaniu łaskami i talentami, i to że Duch Święty tchnie, kędy chce, poprzez wszelkie drogi i ścieżki świata, sprawia, że powstaje nieraz (jeśli tak rzec wolno) coś w rodzaju „konkurencji" dla Kościoła widzialnego. Bóg zdaje się przygotowywać swój Kościół uświęconej ludzkości poza Kościołem oficjalnym. Jego uświęcony lud nie jest jeszcze widzialnie i oficjalnie wcielony w ten Kościół i być może nie stanie się to aż do dnia, w którym wszystko już co dobre i prawdziwe zostanie zgromadzone w Kościele życia wiecznego. Mimo to jednak nie ma powodu, by ludzie ochrzczeni mieli mieć przez to mniej ostrą świadomość swej misji i ogromnej odpowiedzialności. (...) Spotykając cnoty chrześcijańskie i w nieochrzczonych, nie powinni oni mówić sobie: „Oto dowód, że można się doskonale obejść bez Kościoła i chrześcijaństwa". Powinni mówić raczej: „Oto inny człowiek dokonał tego, do czego ja byłem powołany, posłany i umocniony ręką Boga, który wycisnął w moim wnętrzu niezatartą pieczęć chrztu. Biada mi więc, jeśli w moim życiu pieczęć ta jest mniej jaśniejąca, mniej wymowna, mniej przekonywająca, niż w życiu Simone Weil czy Wolframa Siewersa, i tylu innych, na których czole jaśnieje znak Chrystusa, choć nie są, jak się zdaje, wcale tego świadomi". Właśnie dlatego, że oficjalni, ochrzczeni chrześcijanie stykają się tak często z chrześcijaninami anonimowymi, z chrześcijaninami wewnętrznej, nieuzewnętrznianej łaski, misja Kościoła, którą muszą spełniać, bywa tak tragicznie trudna, musi stanowić akt bezwarunkowego posłuszeństwa bożej woli i powołaniu, mimo, że świadectwo, które się składa, zdaje się tak nieprzekonywające, tak liche, że nie da się czerpać z niego żadnej chluby. (...) Na tle tych refleksji powinno być całkiem jasne, że określenie dokładnego zakresu kompetencji, władzy, zadań i zobowiązań różnych organów i członków Kościoła nie może w żaden sposób być uważane za opis samej natury Kościoła, choćby funkcje tej hierarchii i świętych władz były najistotniejsze, najbardziej nieodzowne. Gdy natomiast powiemy, że Kościół jest ciałem Chrystusa, trwałą historyczną obecnością Jego prawdy i łaski, i że ma w tym udział każda osoba ochrzczona, to uznać można, że powiedzieliśmy wszystko. Jeżeli oczywiście rozumiemy naprawdę zdania, które zostały wypowiedziane.

Gdyż zdania te są brzemienne w poważne konsekwencje. Możemy rozwinąć je, stwierdzając, że istotna funkcja Kościoła nie wyczerpuje się wcale w sprawowaniu władzy o naturze jurydycznej. Możemy podkreślić, że w jego naturze leży również element charyzmatyczny, a nie tylko element instytucjonalny i oficjalny. Możemy wykazać, że istnieje w Kościele, pod kierunkiem Ducha Świętego, ewolucja świadomości wiary i że ta ewolucja bywa niezaplanowana przez ludzkich urzędników. I dodać, że jest w nim i być musi niezaplanowany postęp w doświadczeniu wiary, a władza kościelnego magisterium zależy *de facto*, choć nie *de iure*, od tego postępu. I możemy, a nawet musimy powiedzieć, że ów element charyzmatyczny w działaniu, w wierzeniu, w miłości, element znajdujący się pod bezpośrednim wpływem Ducha Świętego (nie zawsze posługującego się oficjalnymi kanałami), przejawia się i nieraz się przejawiał w ludziach świeckich, którzy są członkami Kościoła z racji chrztu, i że przeto laikat, chcąc się wywiązać ze swej roli w Kościele, musi pielęgnować w sobie czujną receptywność na charyzmaty tego rodzaju.

Możemy, wychodząc od powyższego określenia natury Kościoła, przypomnieć, że, jak to stwierdził Pius XII, powinna istnieć opinia publiczna w Kościele, i że jej wyrazicielami są — a muszą być w jeszcze większym stopniu — ludzie świeccy, możemy zaznaczyć, że jest i być musi coś w rodzaju „etyki egzystencjalnej", choć tak zwana etyka sytuacyjna jest herezją. Chociaż bowiem poszczególne decyzje pojedynczych chrześcijan muszą naturalnie być normowane ogólnymi zasadami głoszonymi przez magisterium Kościoła, to przecież nie mogą one być dedukowane w sposób wystarczający z tego tylko źródła. W sytuacji decyzji bowiem każdy człowiek i każdy chrześcijanin stoi w bezpośrednim stosunku do Boga, i choć ten stosunek ma miejsce w widzialnym Kościele, to nie może być „załatwiony" przez widzialne magisterium (mimo całej jego ważności jako normy negatywnej). Ten bezpośredni stosunek do Boga każdego chrześcijanina (wsparty w całości na łasce chrztu) ma olbrzymie znaczenie i dla życia prywatnego jednostek i dla Kościoła«...

*

Drugim obok Kościoła, roli w nim laikatu i konsekwencji „anonimowego chrześcijaństwa", tematem, dyskutowanym bardzo żywo jest problem wolności. Pierwsze, proste pytanie, które się tu nasuwa, brzmi — jeśli wolność sumienia jest rzeczą dobrą, zamierzoną przez Boga, nieodzowną dla autentycznego aktu wiary, to czemuż Kościół w praktyce dotąd właściwie ją zwalczał? Odpowiedź wymaga nowego i spokojniejszego może niż w pierwszych, polemicznych latach soborowych spojrzenia na „erę konstantyńską". Jak pamiętamy, pierwsi publicyści, którzy używać zaczęli tego określenia, skłonni byli uważać cały okres historyczny objęty tym mianem za rodzaj „zdrady chrześci-

jaństwa". Dzisiaj, gdy na skutek głębszej refleksji historycznej dzieje chrześcijaństwa traktuje się bardziej dynamicznie, rozwojowo, erę konstantyńską widzi się raczej jako pewien typ uwarunkowania, trudnego, a może całkiem niemożliwego do przezwyciężenia przez instytucję Kościoła. Ujęcia takie burzą naturalnie czy też raczej unicestwiają wizję instytucji kościelnej jako grupy cudownie wyjętej spod praw grup, „nieomylnej" w sensie całkowitej „poza-socjologiczności". Jednocześnie jednak są, by tak rzec, bardziej wyrozumiałe, sprawiedliwsze, i w tym sensie może bardziej chrześcijańskie niż stanowiska dość „dogmatycznych" w gruncie rzeczy pierwszych krytyków „ery konstantyńskiej".

Bardzo dobrą i spokojną ocenę dziejów wolności sumienia w praktyce Kościoła przynosi artykuł arcybiskupa Denis E. Harley'a, członka Komisji Soborowej dla spraw seminariów duchownych i wychowania katolickiego. („Pax Romana Journal", No 3/65). Oto jego fragmenty:

»Trudno byłoby twierdzić, że wolność była traktowana w Kościele katolickim z należytym jej uznaniem. W teorii tak, naturalnie, bo przecie jest czymś tak podstawowym dla człowieczeństwa i dla historii zbawienia, że jest nie do pomyślenia, aby Kościół mógł nie bronić jej zasady. Ale praktyka to zawsze inna rzecz. Jakże skręca się czasem człowiek czytając standardowe zdania z rzymskich dokumentów o tym, że Kościół przenigdy nie miał innego poglądu na daną kwestię niż pogląd właśnie wykładany. Wie się przecież, i to aż za dobrze, z historii, że pogląd ten bardzo często pozbawiony był jakiegokolwiek praktycznego i po ludzku ujętego wyrazu. Powinno się napisać całe teologie o tym, jak podstawowe prawdy boskie mogą pozostawać przez długie okresy czasu całkiem ogołocone z wszelkiego egzystencjalnego wyrazu.

Stosunkowo łatwo było głosić wolność chrześcijańską w pierwszych wiekach, gdy Kościół nie miał żadnej społecznej władzy. Ale nie było już łatwo, gdy tę władzę zdobył. Pisma z tych epok ilustrują odchylanie się wahadła. Oscylują zwykle między potępieniami tyranów, którzy ograniczali wolność Kościoła i napominaniami pod adresem chrześcijańskich potentatów, by nie zostawiali zbyt wiele wolności poganom i heretykom. Spójrzmy choćby na te słowa św. Augustyna: „Istnieją prześladowania niesłuszne, które ludzie bezbożni stosują do Kościoła Chrystusa i prześladowania słuszne, które stosują Kościoły Chrystusa wobec bezbożnych... Kościół prześladuje z miłości, a ludzie bezbożni z nienawiści". (*Epist.* 185. II. P. L., XXXIII, 797).

Przyznajmy jednak: Nie było łatwo zrozumieć wówczas, co to jest wolność. Wolność chrześcijańska, owszem to rozumiano w jakiejś mierze. Ale wolność, by być nie-chrześcijaninem? W tym sęk. I ten sęk pozostał aż do naszych dni.

Problem polega zasadniczo na zrozumieniu Kościoła i ludzkości i tego, jak są one połączone. Istnieją tu czynniki niezmienne, lecz

te szerokie dziedziny adaptacji wzajemnych, zależnych od etapu historycznego i rozwoju kulturalnego. Ta kultura i te warunki, które zabarwiły akceptowaną powszechnie wizję Kościoła i ludzkości na Zachodzie, dały w wyniku to, co nazywamy dzisiaj erą konstantyńską, to znaczy erą od edyktu mediolańskiego do drugiego Soboru Watykańskiego. Kościół katolicki schrystianizował wartości doczesne tego okresu, lecz sam został też naznaczony ich znamieniem. I podobnie jak w doczesnej wspólnocie średniowiecza troską główną nie była wolność pojedynczych ludzi, lecz zakres władzy, którą nad nimi sprawowali ich różni zwierzchnicy, również w Kościele uwagi nie zaprzątała wcale głównie wolność dzieci Bożych, o której pisze św. Paweł, tylko władza kościelna, z którą łączyły się dodatkowe korzyści płynące z wpływów politycznych i poważnych dochodów.

(...) Ograniczona niezależność, do której dążyli ludzie zrzeszający się już wówczas w cechy czy gildie, również nie była pojmowana jako wyraz wolności osobistej, tylko jako koncesja władców. Władza była wszechobejmująca i zarówno w swym wyrazie duchowym jak świeckim rościła sobie prawo do pełnej kontroli nad całym życiem podwładnych, nawet nad ich myślami i zachowaniami. Pierwsze walki o wolność toczyły się między Kościołem a cesarzem, potem między Kościołem a władzą państw narodowych.

Stara mentalność *Civitas Dei* trwała jednak również w fazie Kościół-państwo, i teologia katolicka była zwykle bardziej zajęta legalistycznymi roszczeniami Kościoła niż refleksją nad cechami wspólnoty miłości, modlitwy i służby, którą założył Chrystus. *Ecclesia sibi vindicat ius*, Kościół rości sobie prawo — oto najczęstszy refren tej teologii. Wystarczy przeczytać encykliki ostatnich dziesiątków lat, by przekonać się jak głębokie piętno wycisnęła teologia roszczeń.

Jednym z takich roszczeń było żądanie, pochodzące z ówczesnej teologii Kościoła i państwa, aby państwo poczuwało się do obowiązku bronienia i wspomagania Kościoła i rozprawiania się jak najsurowiej z jego wrogami... Akcent spoczywał więc na władzy i przymusie. Wyglądało na to, że jedyne, co trzeba robić z prawdą, to chronić ją i narzucać. Prymitywna psychologia owych czasów widziała tylko jeden sposób czynienia tego, właśnie władzą i siłą.

W ciągu całej ery konstantyńskiej zdawało się, że wiara ma jakąś niewzruszoną i przemożną oczywistość. Umysłowość patrystyczna i średniowieczna nie miała po prostu elementów historycznych, socjologicznych i psychologicznych, potrzebnych, aby pojąć, że ludzie, nawet całe masy ludzi, mogą być w błędzie, pozostając w dobrej wierze. Postawa tych okresów (wciąż żywa też w okresach późniejszych) jest doskonale sportretowana w opowieści o św. Polikarpie, której intencją było zbudowanie odmawiających brewiarz. Św. Polikarp natknął się pewnego dnia na heretyka, Marcjusza. Marcjusz, co mu się chwali, przerwał

pierwszy lodowate milczenie pytaniem: „Czy mnie poznajesz?" Polikarp, wcale niebudująco, odpowiedział: „Poznaję pierworodnego Diabła".

Mentalność Polikarpa, która pozostała bardzo długo mentalnością katolicką, widzi błąd w wierze tylko jako błąd zawiniony... Postawa ta była zresztą może jednym z wyrazów powszechnej tendencji ludzkiej, aż do niedawna przeważającej wszędzie. Była to tendencja do zakładania, że wierzenia danej społeczności mają tę samą oczywistość obiektywną co fakty stwierdzone eksperymentalnie. Historia uczy dziś, że społeczeństwa mniej wyrafinowane intelektualnie mają zawsze skłonność do mieszania tych dwu rodzajów oczywistości. W konsekwencji nie mogły one oczywiście pozostawiać jednostkom większej wolności w dziedzinie wierzeń, niż w dziedzinie faktów stwierdzalnych empirycznie.

Nie jest trudno zrozumieć, że mentalność tego rodzaju, w połączeniu z boskim i absolutnym charakterem, który przypisuje wierze system katolicki, musiała czynić rzeczą niezwykle trudną wyrozumiały stosunek do błędu religijnego. Umysłowość typu średniowiecznego nie mogła rzeczywiście pojąć, jak człowiek, który dopuścił się jaskrawej zbrodni opierania się prawdzie Boga, mógł w konsekwencji nie stracić wszelkich swych praw, z prawem do życia włącznie... Ludzie, którzy nie koncentrowali w tym stopniu uwagi na powadze prawdy boskiej, docenili wcześniej niż katolicy wolność intelektualną, choć niestety mieszano je często z pozbawionym wszelkiego kręgosłupa indyferentyzmem wobec prawdy.

...Inną cechą charakterystyczną ery konstantyńskiej było przekonanie, że żyjemy w świecie statycznym. Przeświadczenie to umocniła w dużej mierze scholastyczna filozofia, skoncentrowana głównie na trwałych schematach myślowych, które stanowią wartość stałą, a odsuwająca na dalszy plan to, co jest w świecie przejściowe i zmienne... W Średniowieczu zresztą nie miano żadnych dowodów na to, że świat ewoluował i ewoluuje w dalszym ciągu. Nie można też było przeczuć, że badania naukowe postawią kiedyś szereg pytań, na które tradycyjna filozofia nie będzie wcale miała gotowych odpowiedzi. Myśl średniowieczna przyjmowała więc, że świat jest statyczny, a w takim świecie było stosunkowo łatwo osiągnąć pełną wiedzę o wszystkim, co było poznawalne i ważne. Postęp w takiej sytuacji mógł polegać tylko na dalszym zgłębianiu problemów już dostrzeżonych. Dlatego też zaabsorbowanie nimi z czasem tak zapanowało w scholastycznej teologii i filozofii, że stały się one systemami zamkniętymi w sobie, systemami wewnątrz których można było konstruować i cyzelować bez końca najrozmaitsze logiczne schematy, bez żadnego już prawie powiązania ani z Objawieniem, ani z rzeczywistością otaczającego świata. Było więc rzeczą stosunkowo łatwą dla Kościoła stworzyć system bezpieczeństwa,

czuwający nad teologią i filozofią, i kilku kompetentnych ludzi, obznajomionych z głównymi strefami dyskusji, mogło z łatwością system taki obsługiwać.

W momencie, gdy badania naukowe poważnie już poszły naprzód i ewolucyjny charakter świata oraz społeczeństw ludzkich zarysował się dość wyraźnie, myśliciele kościelni nie mieli już żadnego kontaktu z tym, co się działo. Zaangażowani w walkę o ocalenie konstantyńskiego chrześcijaństwa, nie byli w stanie zdobyć się na obiektywną ocenę i na oddzielenie pszenicy od kąkolu. Wiedzieli tylko, że ich konstantyński świat jest zagrożony przez religijną, filozoficzną i naukową rewolucję, i nie pojmowali, czemu nieomylny i nieskalany (*sic!*) Kościół miałby układać się z rewolucjonistami. Era naukowa szła jednak naprzód. Myśl katolicka czyniła przez cały ten czas wrażenie utrzymywania się w pozycji czujnej i podejrzliwej i tylko od czasu do czasu była zmuszona przyjmować, z dużym ociąganiem się tego, czego nie mogła już dłużej odrzucać nie tracąc całkiem twarzy.

Obecnie era konstantyńska minęła i najgłębsze znaczenie Soboru polega na tym, że wypisuje jej właśnie epitafium i przygotowuje Kościół do zaprezentowania się światu już bez zniekształceń spowodowanych pomieszaniem pojęć i niesłusznym utożsamianiem Kościoła z jedną z kultur, które Kościół współtworzył. Oznacza to, że metody muszą ulec gruntownej zmianie. Bez dramatycznych przewrotów może, lecz w sposób stały, nieodwracalny i zasadniczy będą się zmieniały, bo metody są przejściowe. (...) Jakiekolwiek będą instytucje, które stworzymy, muszą one być zharmonizowane z czasami, którym mają służyć. To co mogło być pożyteczne w erze konstantyńskiej, nie da już rezultatów w następnej erze. Osobiście przypuszczam, że przeznaczeniem Kościoła w erze, która nadchodzi, jest to, by oddał on takie usługi ludzkiej wolności, jakie niegdyś oddał był ludzkiemu rozumowi.«

oprac. AM

DYSKUSJA O KOŚCIELE

(NOTATKI Z OGÓLNOPOLSKIEGO SEMINARIUM NAUKOWEGO STUDENTÓW I SYMPATYKÓW TEOLOGII W KUL)

W dniach 18 do 21 listopada 1965 r. odbyło się w KUL-u seminarium poświęcone tematyce Soborowej Konstytucji dogmatycznej *O Kościele*. Seminarium to zgromadziło studentów teologii oraz zaangażowanych świeckich, i wydaje mi się, że to spotkanie kleru z laikatem w omawianiu zagadnień teologicznych było jedną ze szczególnie korzystnych stron tej imprezy.

Podstawą dla dyskusji nad rozumieniem ducha i wprowadzeniem w życie *Konstytucji o Kościele*, dawały referaty wieczorne, trwające cały tydzień. Tak więc ks. rektor Granat omówił pierwszy rozdział Konstytucji — Tajemnicę Kościoła, podkreślając znaczenie słowa Tajemnica jako Misterium wejścia Boga w historię. Drugiego dnia wysłuchaliśmy referatu ks. prof. Stępnia o przywilejach należnych Ludowi Bożemu na zasadzie dziedziczenia obietnic Starego Testamentu. Chciałabym tu przytoczyć jeden z owych „przywilejów", szczególnie chyba bliski naszemu dzisiejszemu pojmowaniu życia w Kościele. Otóż ks. prof. Stępień analizując pochodzenie nazwy „Izrael" wskazał, iż nazwa ta oznacza „ten który walczył z Bogiem i zwyciężył Go — uzyskując błogosławieństwo".

Jeśli bierzemy serio nasze dziedzictwo obietnic starotestamentowych, pogłębionych i dopełnionych w Chrystusie — wtedy trzeba brać nasz przywilej i prawo swoistego walczenia z Bogiem o błogosławieństwo. Trzeci wieczór był poświęcony rozdziałowi o hierarchii. Ks. dr Stanisław Nagy w jednym wykładzie ukazał m. in. problem uzupełnienia się tego, co o prymacie papieskim orzekł Sobór Watykański I, i tego, co na temat godności biskupa i jego uprawnień tak wobec diecezji jak i całego Kościoła orzekł Sobór Watykański II.

Ks. prof. A. Słomkowski przedstawił zagadnienie powszechności powołania do świętości w Kościele. Ujmował on nowe myśli Konstytucji językiem teologii klasycznym. Uwidaczniała się przy tym pewna trudność ujęcia inspiracji, jaką niesie Konstytucja, w sformułowania wyrosłe z pewnej prawniczej ścisłości myślenia. Treść myśli soborowej wyraźnie rozsadza wszelkie wczorajsze sformulowania językowe.

Przedstawicielem świeckich wśród głównych referentów był doc. dr Jerzy Ozdowski. Omówił on rozdział o świeckich. Był to referat zarazem fachowy, ścisły w sformułowaniach i stawiający śmiałe postulaty pełnego zaangażowania ludzi świeckich w dialog nie tylko ze światem, ale i z hierarchią wewnątrz Kościoła. Konstytucja akcentuje potrzebę owego braterstwa świeckich i hierarchii, oraz nie tylko prawo, ale i obowiązek mówienia przez świeckich tego, co uważają za słuszne dla dobra całości.

Postulat nowości formy wypowiedzi teologicznej spełniał całkowicie referat ks. dra Andrzeja Zuberbiera o eschatologicznym przeznaczeniu Kościoła. Myślą, którą najsilniej chyba należałoby w tym referacie podkreślić, jest obecność eschatologicznego bytowania Kościoła już dziś w naszym życiu.

Zakończeniem cyklu referatów głównych był odczyt ks. prof. A. Krupy o Matce Bożej w Kościele, Matce Kościoła.

Ten cykl referatów informujących był podstawą dla szerokiej dyskusji. Trzy dni wypełniła ona po brzegi. Ważniejszą przy tym sprawą od samych sformułowań, do jakich doszli dyskutanci, wydaje się jej

klimat. Wypowiedzi były szczere, swobodne, nieraz bardzo śmiałe. Sala przyjmowała je z uznaniem, a prowadzący dyskusję profesorowie starali się tę atmosferę utrzymać. Apelował też o to w rozpoczynającym dyskusję zagajeniu ks. rektor Granat.

W zagajeniu tym ks. rektor teologię określił jako jedną z form humanizacji Słowa Bożego. Czerpie ona z pierwszej humanizacji Słowa, jaką jest Wcielenie, i stale musi szukać takich ujęć, które prowadzą do ustawicznego Zmartwychwstania Słowa Bożego w naszym rozumieniu go i w naszym życiu. Takie ujęcie stawia pracę teologów na płaszczyźnie poszukiwania i zarazem wierności wobec Ewangelii, wobec Słowa Bożego — szeroko i odważnie.

Program dyskusji w pierwszym dniu objął następujące zagadnienia:
„Tajemnica człowieka i tajemnica Kościoła",
„Nowe spojrzenie na sakramenty w Kościele" oraz
„Apostolski charyzmat w Kościele".

Dyskusję zaczął ks. Bogdan Snela. Było to doskonałe wprowadzenie oparte o rozumienie człowieka egzystencjalne i osobowe. Ks. Snela sięgnął do myśli Kierkegaarda, Marcela, nie ominął Sartre'a — i ukazał w swej analizie, głęboko od wewnątrz, zagadnienie dialogu człowieka z Bogiem i innymi ludźmi — oraz rolę Kościoła jako sakramentu jedności zbawczej całego rodu ludzkiego. Rozwijająca się potem dyskusja nie dorosła do owego zagajenia — uwikłała się nieco w rozważaniu nad określeniem Kościoła jako sakramentu z punktu widzenia ścisłości formalnej, oraz rozważaniu stopni przynależności do Kościoła różnych ludzi. Niemniej była żywa i można było obserwować, jak myśl soborowa rozsadza dziś wiele starych schematów.

Warto też zanotować próbę dania odpowiedzi na pytanie „dlaczego odnowa liturgii", podjęte przez ks. A. Rojewskiego. Uwypuklił on potrzebę przeżywania liturgii jako Misterium złączonego ściśle z życiem Chrystusa w Kościele, i będącego źródłem nadprzyrodzonej energii i uprzywilejowanym momentem naszego spotkania z Bogiem. Zaś wypełnieniem tego, czym jest Msza św., jest nasze życie. Oklaski sali wywołała wypowiedź mgra Stanowskiego, żądającego z naciskiem nie rubrycystycznego traktowania odnowy liturgicznej, lecz sięgania do istoty problemu. Ogólnie odnosiło się wrażenie, że liturgia to jeden z tematów powszechniej od innych przemyślanych i że zarówno młodzi świeccy jak i młodzi księża zdają sobie sprawę z tego, o co w niej chodzi.

Natomiast zagadnienie charyzmatów, rozumienia ich roli i powszechności wywołało wiele wypowiedzi poszukujących, mniej zaś dojrzałych już i przemyślanych. Szczególnie trudnym do ujęcia wydaje się stosunek struktury charyzmatycznej Kościoła do struktury hierarchicznej. Ujawniło się to w pytaniu, pod jakim względem i w jaki sposób kapłan jest bądź wraz z świeckimi, bądź inaczej, na swój sposób — charyzmatykiem.

Dzień drugi poświęcony był ludziom świeckim — wypowiadało się w nim wielu świeckich uczestników seminarium. Szereg głosów akcentowało świętość świata i potrzebę nie tyle sakralizowania go od zewnątrz, co drogi wewnętrznej ku świętości. W omawianiu tego tematu p. Wytrykowska sięgnęła do koncepcji świętości świata o. Chenu,[1] ujmując zagadnienie od strony teoretycznej. Większość dyskutantów interesowała się raczej stroną praktyczną — a więc postawą katolika świeckiego wobec wartości ziemskich, oraz obowiązków współżycia z ludźmi różnych poglądów. Akcentowano konieczność apostolatu przez przykład, przez miłość i życzliwość. Podkreślano potrzebę szacunku dla wszelkich przekonań — które trzeba starać się rozumieć, a często ze sprzeciwu wobec nas, uczyć się tego, co w naszym pojmowaniu chrześcijaństwa jest niedość dobre, nieoczyszczone z egoizmów, ujęć wyobrażeniowych czy zbyt wąskich.

Postulowano też dalszą pracę nad teologią małżeństwa.[2] W związku z nowymi sformułowaniami teologii małżeństwa zarysowała się też potrzeba nowych sformułowań teologii celibatu i jego wartości jako powołania do pełnienia przykazania miłości Boga i ludzi — do służby ludziom.

W poszukiwaniu źródeł antagonizmów świata i Kościoła, a także źródeł antyklerykalizmu, związano w wielu wypowiedziach sprawę coraz lepszego rozumienia wolności w Kościele, coraz pełniejszego jej realizowania z przezwyciężaniem istniejących antyklerykalizmów, oraz ze sprawą podjęcia dialogu ze światem. Ks. Leon Firlej podał interesujące wyniki ankiety, przeprowadzonej w seminariach, na temat przyczyn antyklerykalizmu. Klerycy szukali przyczyn przede wszystkim w błędach samych księży — takich jak paternalizm, odcięcie od wiernych, nieprzystosowany język, poczucie wyższości, za mała znajomość człowieka. Postulowali wychowanie na zaufaniu, wyrabianie poczucia odpowiedzialności i kultury w przyszłych kapłanach.

Zagadnienie charyzmatów ludzi świeckich wiązało się z omawianiem istoty apostolstwa, oraz działania chrześcijanina w samej społeczności Kościoła. Dobrym wyjaśnieniem był tu głos ks. prof. Waczyńskiego, zwracający uwagę na zwyczajność charyzmatów, do których zaliczał nie tylko dary pomocy ludziom, rozumienia ich, lub rozumienia spraw Kościoła — lecz i dary uzdolnień twórczych — np. architektów, artystów, pisarzy, o ile ze szczególną wnikliwością odpowiadają potrzebom społeczności Kościoła w danym czasie.

W trzecim dniu omawiano tematy:
„Rola i miejsce zakonów w Kościele",

---

[1] „W Znaku" (nr 132) ukazał się artykuł o. Chenu pt. *Consecratio mundi* (przyp. red.).

[2] Nr 135 miesięcznika „Znak" przynosi obszerną recenzję nru 5 czasopisma teologicznego „Concilium", poświęconego w całości problemom etycznym, głównie z dziedziny małżeństwa — *Ku nowej teologii małżeństwa* (przyp. red.).

„Eschatologiczna wspólnota Kościoła” oraz
„Maryja w życiu Kościoła i chrześcijanina”.

W dyskusji przeważające miejsce uzyskały tematy pierwszy i trzeci. Siostra Emilia Zdeb stwierdziła dążenia do coraz wyższego kształcenia zakonnic oraz akcentowania rozwoju osobowego i wyrabiania odpowiedzialności osobistej. Wszystkie wypowiedzi zakonnic były na wysokim poziomie i wykazywały zrozumienie soborowego ducha odnowy.

Ks. Ihnatowicz z Warszawy ujął problem oczekiwania na Paruzję jako problem chrześcijańskiej nadziei i chrześcijańskiego rozumienia historii, jako dążenie do pełni dobra w historii świata. W tym świetle nadzieja chrześcijańska nie jest czymś przeciw uznaniu wartości ziemskich, przeciwnie każe się angażować w ich współbudowanie.

W dyskusji o miejscu kultu maryjnego w Kościele rysowały się dwa nurty rozważań. Jeden pogłębiający tradycyjny sposób myślenia o Matce Bożej o te wartości i aspekty, które przynosi Konstytucja, utrzymujący się jednak raczej w nurcie tradycyjnym, drugi próbujący przemyśleć formy kultu Maryi, w oparciu o Konstytucję, a zarazem z troską o ekumenizm.

Charakterystycznym był tu głos stawiający problem ekumenizmu. Można zająć trzy postawy w ujęciu sprawy — ekumenizm a kult Maryjny. Dwie są nie do przyjęcia. A to postawa rezygnacji z jednej z tych wartości na rzecz drugiej. Nie możemy odwrócić się od Matki Bożej dla ekumenizmu. I nie mogą też nas nie obchodzić trudności naszych braci w przyjęciu naszych form kultu Maryi. Jedyną postawą słuszną jest trzecia — by tak czcić Maryję, w takich formach, w taki sposób — i tak o Niej mówić, by dla braci odłączonych kult Jej stawał się coraz jaśniejszy i bardziej zrozumiały. Wiele bowiem pozornych sprzeczności polega tu na nieporozumieniach i innych formach kultowych. W dalszej wymianie zdań podkreślano konieczność owej postawy także wobec ludzi z pogranicza wiary i katolików młodych pokoleń mających trudności w stosunku do kultu Maryi. Oparcie się o tekst Konstytucji — mocne związanie kultu Matki Bożej z rozumieniem Jej udziału w życiu Chrystusa, z rozumieniem Kościoła i roli Maryi w Kościele, i ujmowaniem osobowym Jej samej — mówieniem o Niej jak o żywym człowieku, a nie jak o symbolu, może przełamać wiele z tych trudności. Liczne głosy wskazywały na to, że postać Maryi tak właśnie jest rozumiana — jako przykład cichego apostolstwa, jako wzór działania przez przykład i miłość.

Trudno w krótkiej notatce oddać sprawiedliwość wszystkim ciekawym wypowiedziom. Z konieczności notuję je subiektywnie, zwracając uwagę na te, które osobiście wydały mi się ważne.

Ważnym dla całości „Tygodnia” elementem była Msza św. kończąca każdy dzień, odprawiana w sposób wciągający uczestników w liturgię, poprzez wspólne śpiewanie tekstów liturgicznych. Organizacja takiego

przeżywania liturgii Mszy św. wymagała wiele pracy od organizatorów — tj. koła teologicznego KUL — była jednak czymś nieocenionym dla pogłębienia odnowy liturgicznej i dla przeżycia rzeczywistej wspólnoty „stanów" w Kościele.

W całości „tydzień eklezjologiczny" w KUL-u był imprezą wartą i trudu organizatorów i życzliwej uwagi także katolików świeckich. Jest on jakimś elementem rozwijającego się dialogu wewnątrz Kościoła oraz realizacji soborowej odnowy.

Stanisława Grabska

SPOTKANIA

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

TEOLOGIA GŁĘBI

Gdzie właściwie szukać religii? Czym jest? W jaki sposób żyje?*

Ten, kto szuka sztuki, znajdzie ją w przechowywanych przez ludzkość dziełach, na przykład w muzeach. Ten, kto szuka literatury, znajdzie ją w przechowywanych książkach. Gdzie jednak mieści się religia? Czy istotnie zawierają ją w całości widzialne symbole, przechowywane w świątyniach, i doktryny czy dogmaty, przechowywane w księgach?

Uważać teologię za jakąś rzecz wyizolowaną, samoistną, za *Ding an sich*, to chyba niedorzeczność. Jest to nawet pewna wrodzona niejako słabość religii, że nie wzdraga się ona przed odgradzaniem Boga, zapominając, że prawdziwe sanktuarium nie ma ścian. Ucierpiała też już nieraz przez swe tendencje do przeradzania się w cel sam w sobie, do wyosobniania Świętego, do parafiańszczyzny, samozadowolenia, samolubstwa. Tak jakby nie chodziło o uszlachetnianie natury ludzkiej, lecz o zwiększanie potęgi i splendoru instytucji lub o rozbudowanie gmachu ich doktryn. Religia nierzadko przyczyniała się bardziej do kanonizowania przesądów, niż do walki o prawdę, sprzyjała bardziej kostnieniu tego co sakralne niż uświęcaniu tego co świeckie. A przecie winna być inspiracją, wokół której stabilizują się wartości.

Religia stała się „religią": instytucją, symbolem, teologią. Przestaje oddziaływać na sytuację przed-teologiczną, na przed-symboliczną jeszcze

---

* ABRAHAM JOSHUA HESCHEL jest rabinem, wykłada filozofię religii w Żydowskim Seminarium Teologicznym (Nowy Jork). Jego książki budzą żywe zainteresowanie również w kręgach katolickich. Napisał między innymi — *God in Search of Man* (Bóg w poszukiwaniu człowieka), *Man is not Alone* (Człowiek nie jest sam) i *The Sabbath* (Szabat).

Esej *Teologia głębi* pochodzi z kwartalnika „Cross Currents", Vol. X, No 4, 1963

głębię istnienia. By ten proces odwrócić, trzeba wydobyć na jaw to, co się mieści w egzystencji religijnej. Trzeba odczytać sytuacje pierwotne wobec teologicznych sformułowań i stanowiące zarazem ich odpowiedniki. Trzeba przypomnieć sobie pytania, na które próbują odpowiadać doktryny, spojrzeć na antecedencje zaangażowania religijnego, na przesłanki wiary.

Religia jest odpowiedzią na pytania ostateczne człowieka. Gdy tylko pytania te bledną w naszej świadomości, religia przestaje mieć nam coś do powiedzenia i zaczyna się jej kryzys. Głównym zadaniem filozofii religii jest odkrycie na nowo pytań, na które religia daje odpowiedź. Trzeba w tym celu starać się zgłębić świadomość ludzką, wnikając jednocześnie w nauki i postawy, zawarte w tradycji religijnej.

Kwestią palącą nie jest tylko prawdziwość religii, lecz to, w jakiej mierze człowiek zdolny jest prawdę religijną wyczuć, i czy obchodzi go ona autentycznie. Prawda ta nie świeci w jakiejś próżni: z pewnością nie może być zrozumiała, kiedy antecedencje, wstępne przesłanki, intuicji religijnej i religijnego zaangażowania zostają zmarnowane. Gdy na przykład umysł jest zafascynowany poglądami, bądź zaciemniającymi, bądź zniekształcającymi pytania ostateczne, lub gdy sam sposób życia jest nadużywaniem i marnotrawstwem złotych żył, stanowiących twórcze zasoby egzystencji ludzkiej. *Główny problem teologii jest przedteologiczny.* Stanowi go całokształt sytuacji człowieka i jego postaw wobec życia i świata. I z tego właśnie punktu widzenia trzeba uświadomić sobie najpierw, że w religii istnieją trzy wymiary.

Jakież są tedy te trzy wymiary egzystencji religijnej? W oczach patrzącego z boku obserwatora, religia wygląda tak, jakby składała się z dwu elementów tylko: rytuał i mit, albo sakrament i dogmat, albo czyn i pismo. Ważność tych elementów jest bezsporna, i to, że w różnych systemach to jeden z nich, to drugi jest wyakcentowany, świadczy o tym tylko, że oba są nieodzowne. Dla jednych prawda religii jest w rytuale. Dla innych jej istotą jest dogmat.

Istnieje jednak element trzeci, który uznać można za składnik zasadniczy dla życia religii, choć na skutek swego charakteru imponderabiliów uchodzi często uwadze obserwatora. Jest nim to, co zachodzi wewnątrz osoby: sama wewnętrzność religii jest niejasna i często nieopisywalna, a przecie to właśnie ona jest sercem religijnej egzystencji. Rytuał i mit, gest i dogmat pozostają czymś czysto zewnętrznym, jeśli nie ma na nie oddźwięku w głębi osoby, nie ma momentu identyfikacji i przenikania, który czyni z nich zdarzenie wewnątrz człowieka. Dlatego wyróżnić trzeba trzy wymiary egzystencji religijnej: a) rytuał, sakrament lub czyn, b) mit, dogmat, albo pismo i c) wewnętrzne zdarzenia czy chwile, wymiar w głąb, intymna prywatność religii. Bywają sytuacje, w których brak wymiaru w głąb

właśnie: słowo jest wygłoszone, czyn dokonany, ale w duszy trwa milczenie. I bywają też takie, w których nic nie oddziaływuje na zmysły, lecz cała dusza jest porwana. Niektórzy ludzie uważają dokonania obiektywne za tak święte i skuteczne, że składnik wewnętrzny nie ma wielkiego znaczenia. Cóż jest wart jakiś nieuchwytny oddźwięk jednostki w porównaniu z majestatem objawionego słowa, czy przez Boga przepisanego rytuału? Inni sądzą, że moment wewnętrzny jest pierwiastkiem najistotniejszym czy kulminacją egzystencji. Rytuał jest dla nich jakby fonetyką: wiedzą o dźwiękach. Dogmat jest czymś podobnym do gramatyki, jest wiedzą o tym, jak się język odmienia. A dopiero akty wewnętrzne są semantyką, domeną sensów czy znaczeń.

Nie ma słowa, którym można by nazwać sztukę rozumienia takich momentów, czy zdarzenia, składające się na tajemną historię religii, czy rejestry, w których zapisują się chwile ludzkiego wnętrza. Teologia jest doktryną o Bogu, ale wymiar w głąb religii nie jest ani doktryną, ani także czymś wyłącznie boskim. Psalmy nie są zapisem teologii. Są skurczami bólu, z których teologia miała się dopiero narodzić. Słowa psalmów lecą prosto w głąb sytuacji bosko-ludzkiej, jak kulki ołowiu. Tak wyznaczał się jej pion. Tak powstawała teologia.

Lecz teologia cierpi często na zbytnie zaabsorbowanie dogmatem, treścią wierzenia. Sam akt wierzenia, pytanie, co zachodzi wewnątrz człowieka, wywołując wiarę, co to właściwie znaczy „wierzyć", to już przedmiot innego typu studiów, i nazwać je można „teologią głębi".

Teologia zajmuje się więc treściami, w które się wierzy, a teologia głębi zajmuje się samym aktem wierzenia, chce zgruntować głębsze warstwy wiary, zbadać podłoże, z którego wyrasta. Zajmuje się wobec tego aktami, które są uprzednie wobec wszelkich sformułowań i umykają definicjom.

Na różne zagadnienia egzystencji religijnej można tedy patrzeć dwojako: albo z punktu widzenia teologii głębi, albo z punktu widzenia teologii.

Zasada mojżeszowego autorstwa Pięcioksięgu oparta jest na dwu przesłankach. Pierwszą jest to, że Mojżesz był prorokiem, to znaczy natchnionym przez Boga, że był depozytariuszem Objawienia boskiego. Drugą to, że Mojżesz sam napisał Pięcioksiąg od początku do końca. Przesłanka pierwsza odnosi się do tajemnicy, której nie możemy ani wyobrazić sobie, ani określić. Przesłanka druga odnosi się do czynu, który da się opisać w kategoriach czasu i przestrzeni. Teologia będzie raczej akcentowała przesłankę drugą. Teologia głębi skupi się na pierwszej.

Cuda zachodzą jednocześnie w dwu sferach. W sferze czasu i prze-

strzeni i w sferze duszy. Czyż tylko zdarzenie w świecie fizycznym mamy uważać za cudowne? Czy sam podziw człowieka wobec cudu, oświecenie przezeń duszy, uznać należy za mniej ważne?

Gdy lud izraelski przeszedł przez Morze Czerwone, zaszły dwie rzeczy — rozstąpiły się wody, oraz znikł dystans między człowiekiem a Bogiem. Nie było już żadnej przesłony, żadnej niejasności. Była tylko Jego Obecność. Ten Bóg mój, wołali Izraelici. Większość cudów, które zachodzą w przestrzeni, zatraca się w sercach ludzkich. Cud Morza Czerwonego stał się pieśnią. Pieśnią o Morzu Czerwonym.

Teologia oznajmia. Teologia głębi uprzytamnia. Teologia żąda wierzenia i posłuszeństwa. Teologia głębi żyje nadzieją, że znajdzie oddźwięk i zrozumienie.

Teologia zajmuje się faktami stałymi. Teologia głębi zajmuje się chwilami. Dogmat i rytuał są stałym stanem posiadania religii. Chwile przychodzą i odchodzą. Teologia konstruuje abstrakcje i uogólnienia. Trwa osobno od wszystkiego, co dzieje się w świecie, przechowuje dziedzictwo, kontynuuje tradycje. Lecz gdy nie ma spontaniczności osobistej, oddźwięku, wewnętrznej identyfikacji i gdy nie ma współodczuwającego zrozumienia, cały gmach tradycji kruszy się w palcach. Jakaż jest zresztą ostateczna natura świętych słów, które przechowuje tradycja? Nie są one zrobione z papieru. Są zrobione z życia. Nie chodzi tedy o to, aby odtwarzać w dźwiękach to, co jest przechowane w znakach graficznych. Chodzi o to, by zmartwychwstało życie słów, by się dało wyczuć ich pulsowanie. Chodzi o to, by odtworzyło się życie, które jest w słowach, by się poczęło w naszym własnym życiu. Istnieje naprawdę dziedzictwo wewnętrznej wiedzy, tak jak istnieje dziedzictwo słów i rytuałów. Tylko że jest ono łatwe do sfałszowania, do zapomnienia.

Odnosimy się z rezerwą do teologii głębi, gdyż jej przedmioty trudno jest ująć w słowa, a boimy się niejasności. Życie wewnętrzne nie jest podatne na kazuistykę, nie da się skodyfikować. A przecież — życie bez reszty uwyraźnione, dusza sprawnie, aż do końca zorganizowana straciłyby wszelkie swe zasoby wewnętrzne.

Teologia przemawia w imieniu ludu. Teologia głębi przemawia w imieniu jednostki. Teologia zabiega o komunikatywność, o uniwersalizm. Teologia głębi ma na względzie intuicję, niepowtarzalność.

Teologia jest jak rzeźba. Teologia głębi jest jak muzyka. Pierwsza jest doktryną, druga — zdarzeniem. Teologie nas dzielą. Teologia głębi wszyskich jednoczy.

Teologia głębi stara się spotkać człowieka w chwilach, w których zaangażowana jest cała jego osoba, w których zbiega się wszystko, co człowiek myśli, co czuje, co czyni. Jej treścią jest to, co się dzieje w momentach konfrontacji z rzeczywistością ostateczną. W tych mo-

mentach bowiem rodzą się intuicje rozstrzygające. Niektóre z tych intuicji dadzą się ująć pojęciowo, inne jednak zdają się przelewać poza brzegi naszych konceptualizacji.

By więc oddać te intuicje, trzeba używać języka, który jest zgodny z czyimś poczuciem Niewymownego. Jego kategorie nie pretendują do opisywania, lecz tylko do wskazywania z daleka. Podają kierunek, lecz nie ujmują i nie chwytają. Nie są to zawsze kategorie wyobrażeniowe. Bywają często paradoksalne, skrajne lub negatywne. Głównym niebezpieczeństwem filozofii religii jest skłonność do uogólniania tego, co jest ze swej istoty niepowtarzalne, do eksplikowania rzeczy zasadniczo niewytłumaczalnych, do korekty niezwykłości tak, by pasowała do poczucia zwyczajności.

*

Teologia głębi podważa naszą pychę intelektualną, naszą pewność siebie, nasze płaskie filisterstwo. Wykazuje mierność naszej wiary, podkreśla nieprzystawalność dogmatu i tajemnicy. Intuicje są niezgłębione, niewyrażalne. Któż może być pewien własnej wiary? Kto potrafi znaleźć w zwierciedle swych pojęć — Jego?

Pewien chasyd słuchał raz podobno wykładu eksperta mediewistycznej scholastyki żydowskiej. Perorował on o atrybutach Boga, wywodził z nieposzlakowaną logiką, jakie twierdzenia mogą być o Nim orzeczone. Kiedy skończył, chasyd powiedział: gdyby Bóg był taki, jak sposób, w który Go opisujesz, nie wierzyłbym w Boga...

Teologia spekulatywna, zaabsorbowana swym dążeniem do osiągnięcia ostatecznych już sformułowań idei wiary, jest zawsze zagrożona tym, że zacznie traktować sama siebie zbyt poważnie, że uwierzy, iż znalazła jakiś wyraz całkiem adekwatny dla dziedziny, w której żadne słowa nigdy adekwatne nie są.

W świetle standardów teologii spekulatywnej, obraz i język Psalmu 19 zdają się budzić zastrzeżenia. Określenia takie jak Król, Stwórca czy Pan są z pewnością właściwsze, gdyż oddają majestat i najwyższą władzę Boga oraz ludzką od Niego zależność. Natomiast określenie „pasterz", wręcz przeciwnie, implikuje nie tylko zależność człowieka, lecz także to, że Bóg człowieka potrzebuje...

Jak mówiliśmy już, przedmiotem teologii jest treść tego, w co się wierzy, a przedmiotem teologii głębi — sam akt wierzenia. Ten akt właśnie nazywamy wiarą. Treść wierzeń nazywamy „credo" albo — „dogmat". Między dogmatem a wiarą i między teologią a teologią głębi istnieje wzajemna zależność.

Do czego potrzebne są dogmaty? Tylko w rzadkich, przelotnych chwilach udaje nam się schwytać kontakt z rzeczywistością boską. Jakże więc te chwile ocalić na długie dni i godziny zwykłego życia, gdy już odlecą

myśli, które żywią się jak pszczoły Niewymownym, gdy już stracimy rozpęd i wzrok? Dogmaty są jak bursztyny, w których trwają, zabalsamowane, żywe ongiś pszczoły. I bursztyn może zostać naelektryfikowany, gdy nasz umysł zostaje poddany działaniu Niewymownego. Oto bowiem problemy, z którymi musimy zmagać się nieustannie: jak przekazać rzadkie chwile olśnienia wszystkim godzinom życia? Jak ująć intuicje w pojęcia, niewymowność w słowa, zjednoczenie w sieć rozumowania racjonalnego? Jak udzielić innym naszych wiedzeń i połączyć się z nimi w braterstwie wiary? Właśnie „credo" jest próbą odpowiedzi na te pytania.

To, co wie teologia głębi, jest zamglone, nieraz umykające sformułowaniom i środkom wyrazu. Ta teologia ma budować doktryny, wprowadzać ład, wynajdywać słowa współmierne z intuicjami. Z drugiej strony jednak, jej doktryny mają skłonność rozwijać się na własną rękę, z własnego już impulsu, stawać się substytutami intuicji, informować raczej niż uprzytamniać. Trzeba więc pilnować, by każda z tych dróg ludzkich zachowywała swą niezależną pozycję, i właściwą sobie sprawność i moc oddziaływania, tak by móc przyczyniać się przez to do współdziałania.

Tymczasem nierzadko czyni się z dogmatu — boga. Człowiek nie raz miał go za ryty w spiżu obraz, który czcił, do którego się modlił. Wolał wierzyć w dogmaty niż wierzyć w Boga, służył im nie z miłości nieba, lecz z potrzeby „credo", które jest przecie tylko miniaturą wiary.

Dogmaty to udział w boskości dla ubogich umysłów. Coż ma począć biedny człowiek, który ma nieomal tylko credo? Za coś, co jest już wszystkim, oddaje się życie. Ba, jest się gotowym nawet odebrać życie ludziom, którzy nie dzielą takich poglądów.

Teologia głębi może stać się ślepą uliczką, czymś jak katakumby subiektywizmu. Może też jednak być więzią łączącą ludzi i pokolenia... Na to jednak trzeba, aby się skrystalizowała i przyjęła formę doktryny czy zasady. Teologia jest właśnie krystalizacją wizji teologii głębi.

Krystalizacja jednak może dać w rezultacie skostnienie. I rzeczywiście stabilność dogmatu i instytucji miewała nieraz pierwszeństwo przed spontanicznością reakcji osobistych.

Żywotność religii zależy więc od utrzymywania żywej równowagi między doktryną a widzeniem osobistym, między rytuałem a oddźwiękiem na rytuał, między instytucją a jednostką. Z chwilą, gdy miejsce spontaniczności zaczyna zajmować spektakl, gdy wykazuje się tylko, lecz nie przenika, religia zaczyna się degenerować.

Nasze wnętrze nie jest autonomiczne. Na wszystko, co się w nim dzieje, oddziaływują myśli i fakty, przychodzące od zewnątrz. Bez teologicznych treści byłoby więc ono próżnią, lub zmieniłoby się w duchowy narcyzm.

Obie strefy oddziałują więc na siebie. Teologia musi mówić nam, czy świat jest z Boga, czy jest Jego emanacją, czy też jest przez Boga, jest

twórczym dziełem Jego woli. Czy stosunek Boga i człowieka jest tylko rozdzielny, czy też jest jakiś wymiar, w którym Bóg i człowiek spotykają się. I przede wszystkim, czego Bóg żąda od człowieka? Teologia głębi ma dopomagać nam w przeżywaniu nas samych i świata w świetle otrzymywanych nauk, w dokonywaniu przekładu myśli na modlitwę, doktryny na zaangażowanie osobiste, w tym, by tajemnica była w naszym odczuciu wyzwaniem, by każdy nasz problem był jak głos wzywający nas w naszym najgłębszym wnętrzu.

Działanie zewnętrzne może następować w izolacji. To, co się dzieje wewnątrz człowieka, nigdy izolowane nie jest. Nasze życie wewnętrzne nie ma ścian. Wszystkie siły i wszystkie motywacje oddziaływują w nim jedne na drugie, prawość i przewrotność odbijają się w sobie nawzajem jak w zwierciadłach.

Psalm 19 (u nas 22), Psalm Pasterza, który nie wzbogacił w niczym spekulatywnej teologii, jest jednym z najważniejszych wyrazów teologii głębi.

Zdarzenia prawdziwie wielkie nie wchodzą nigdy do zapisów historii. Daty wojny grecko-tureckiej czy bitwy nad Marną zachowały się w dokumentach. Nie ma jednak w annałach historii chwili, gdy narodził się werset — „Pan jest pasterzem mym i nic mi nie braknie". A to jest chwila, która nigdy nie ustała. Jakie są zdarzenia poprzedzające zaangażowanie religijne? Co się wtedy dzieje wewnątrz osoby? Jakie są chwile, które zmuszają nas do szukania po omacku, jakiejś wiary w Boga żywego?

Nie drogami spekulacji narzuca się człowiekowi Pytanie pytań, lecz poprzez poczucie tajemnicy. Oliwą laną na płomień ludzkiego niepokoju nie jest to co oczywiste, lecz to, co ukryte wewnątrz oczywistego; nie problemy, dające się zdefiniować, lecz nieokreślone zagadki, lecz pytania, których nie umiemy nawet postawić. Religia zaczyna się tam, gdzie powstaje poczucie Niewymownego, tam gdzie się rodzi świadomość rzeczywistości, która dyskredytuje całą naszą pychę.

Świat ma na pozór dwie twarze. Gdy się żyje w jednej jego strefie, wydaje się, że obrócony jest twarzą do nas. Kiedy się żyje w drugiej, jest tak, jakby stał cały plecami do nas. Jako obywatele obu stref, musimy wszyscy utrzymywać swą podwójną przynależność: w jednej strefie wyczuwać obecność Niewymownego, w drugiej nazywać i eksploatować rzeczywistość. Ideałem egzystencji religijnej jest chyba zachowanie równowagi tajemnicy i znaczeń, milczenia i wyrazu, czczenia i działania. Nie tylko blade sylwetki mieszkańców niebios, lecz galaktyki źdźbeł trawy tuż przy twarzy już wprowadzają nas w stan nieważkości intelektualnej. Cała nasza mądrość staje się wiotka jak pajęczyna, całe nasze rozumienie archaicznym prymitywem. Doświadczenie wzniosłości jest tyleż uniesieniem co upokorzeniem.

Subtelna równowaga między tajemnicą a znaczeniami, między czcze-

niem a działaniem została w naszym świecie poważnie naruszona. Nasza wiedza stała się płaska. Widzimy świat w jednym wymiarze i ujmujemy wszystkie jego problemy w jednym poziomie. Z faktu, że potrafiliśmy wyeliminować łuczywo, wnioskujemy, że nam się uda wyeliminować również tajemnicę istnienia. Ale możemy umieć już bardzo dobrze eksperymentować z myszą, a wciąż nie być w stanie eksperymentować z modlitwą.

Mówiąc o tajemnicy, nie mam na myśli tego, że świata, w którym żyjemy, nie wyczerpują bez reszty właściwości dające się zmierzyć, dodać, odjąć czy mnożyć. Przez tajemnicę rozumiem wymiar, który jest we wszystkim, co istnieje, łącznie z aspektami dającymi się zmierzyć i łącznie nawet z samym mierzeniem. Tajemnica jest dana razem z doświadczeniem życia i w nim.

Nie jest ona czymś przynależnym do rzeczy jeszcze nie znanych, lecz czymś, co nie będzie znane nigdy. Jest czymś, wobec czego stoimy, ale do czego nie możemy znaleźć odniesienia. Znajdujemy się w obecności tajemnicy, ale nie jesteśmy zdolni uchwycić jej istoty. Jesteśmy jak ludzie głupsi — widzimy dźwięki, lecz nie potrafimy ich usłyszeć.

„Tajemnicą jest każde ziarnko piasku, i każda stokrotka w lecie i każdy zimowy płatek śniegu". Jej wyczuwanie nadaje wielkość myślom i żyzność duszy. Pretendując, że nie ma żadnej głębi w rzeczywistości, żadnych przepastnych luk w naszych myślach, okaleczamy charakter człowieka i jego duszę.

Wrażliwość na tajemniczość życia jest samą istotą godności ludzkiej. Jest glebą, w której zakorzeniona jest nasza świadomość i z której czerpie soki poczucie sensu istnienia. Nie samymi eksplikacjami żyje człowiek, lecz również poczuciem tajemnicy i podziwu. Bez nich nie byłoby ani religii ani moralności, ani twórczości, ani ofiary.

W bramy religii nie wchodzi się drzwiami mowy. Droga do Boga wiedzie przez głębię własnej jaźni. To dusza jest kluczem. To głębia jest drzwiami. To w głębi duszy jest modlitwa, jest błaganie i krzyk domagający się sensu i dojmujący głód usprawiedliwienia.

Jest jedna tylko uprawniona forma ekspresji religijnej: modlitwa. Wszystko inne jest tylko komentarzem: opisy, dysertacje odwracają łatwo od tego, o co naprawdę chodzi.

*

Teologia głębi zajmuje się sytuacjami, w których drzwi znaczeń ostatecznych nie są zatrzaśnięte, w których tajemnica nie jest zaćmiona. Elementy teologii głębi to akty czci i podziwu, chwile elementarnego zakłopotania, minuty brzemienne sensem, zrywy tęsknoty i momenty olśnienia. Zastanówmy się nad niektórymi z nich.

Jak mówiliśmy już, celem teologii głębi nie jest ustalanie jakichś doktryn, lecz obnażanie samych korzeni naszego istnienia w chwilach, gdy je porucza Pytanie Ostateczne. Jej przedmiotem jest wiara *in statu nascendi*, ból narodzin mądrości.

Wiara rodzi się w mękach niepokoju, w udręce elementarnego zakłopotania. Jakże kłopotliwą jest rzeczą dla człowieka to, że stanowi największy cud na ziemi, a rozchlapuje oto czas, tak jakby był tylko pianą! Jakże jest kłopotliwe żyć w cieniu wielkości a ignorować ją, być współczesnym Boga i nie wyczuwać tego! Religia to jest to, co człowiek robi ze swym zakłopotaniem elementarnym.

Czymże jest jednak to coś w naszym świecie, co wywołuje w nas uczucie zakłopotania, świadomość jakiejś niedostateczności naszych sposobów życia i myślenia? Tym czymś jest niejasne zdawanie sobie sprawy, że świat jest dla nas za wielki. Że jest w nim dostojeństwo i tajemnica istnienia, które przerastają nasze pojęcie, że jesteśmy oto obecni przy odwijaniu się jakiejś sagi nieogarnionej i wiekuistej.

Zakłopotanie to świadomość niesprostania przez charakter temu, co nas nagli, niedorastania pojętności do tego, co rzeczywiste, nieprzystawalności tajemnicy i rozumienia. Doświadczając ulotności czasu, człowiek uprzytamnia sobie absurd ludzkiego poczucia władzy. Widząc ogrom niedoli swego gatunku — widzi niedostateczność wszelkich ludzkich wysiłków, by jej ulżyć. W obliczu własnej udręki wewnętrznej, stwierdza fałszerstwo zasadnicze wszystkiego, co się zdaje pomyślnością absolutną.

Nie ma prawie człowieka, który nie stosowałby ukradkiem kosmetyki duszy, który nie usiłowałby pokryć makijażem próżności swego elementarnego zakłopotania. Tylko w obliczu Boga stoimy wszyscy nadzy i bezbronni.

Zakłopotanie nie tylko poprzedza zaangażowanie religijne, lecz jest kamieniem probierczym całej religijnej egzystencji. Jakże kłopotliwe jest dla człowieka być stworzonym na obraz Boga, a nie umieć Go rozpoznać! Mówić słowami Hioba: „Oto przechodzi mimo, a nie ujrzałem, odchodzi, a nie pojmuję" (Job 9, 11).

Poczucie zakłopotania jest przeciwieństwem pewności siebie, jaką widuje się u typów niereligijnych: „nie potrzebuję żadnego Boga, żeby mi mówił, jak mam żyć. Jestem dobrym człowiekiem bez chodzenia do synagogi czy kościoła". Człowiek religijny nie mógłby nigdy powiedzieć o sobie: „jestem dobrym człowiekiem". Jest daleki od zadowolenia ze swego postępowania, przeciwnie, modli się trzy razy co dzień: „Ojcze nasz, przebacz nam, bośmy zgrzeszyli".

Jednym z najcenniejszych darów, które Biblia dała ludzkości, jest nieczyste sumienie. Żądanie Pisma jest maksymalne: „będziesz święty". „Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkich sił twoich". „Będziesz mi-

łował bliźniego twego jak siebie samego". Wobec takich słów — któż może cieszyć się ze swych osiągnięć? Nie ma bardziej autentycznego głosu ludzkiego wnętrza niż głos proroka karcącego samozadowolenie, nawołującego do pokuty: „oto się stałem przed obliczem twojem jako naczynie pełne pohańbienia".

Uprzytamniamy sobie nasze rzeczywiste zobowiązanie, odkrywając, jak w istocie mało dbamy o bliźniego, o Boga. To, co jest ważne bezwarunkowo, nie obchodzi nas wcale w bezwarunkowy sposób.

Inny korzeń poczucia zakłopotania, to świadomość długu, świadomość, że winni jesteśmy jakąś wdzięczność, jakąś wzajemność czy odpowiedź, jakieś życie godne dostojeństwa i tajemnicy istnienia.

W poczuciu zobowiązania leży cały patos egzystencji. Jest ono uświadomieniem sobie siebie jako „ja zaangażowanego", uświadomieniem sobie, że jest jakiś punkt, w którym trzeba własne ja przerosnąć. Zobowiązanie to kategoria ontologiczna. Jest nam dane wraz z samą naszą egzystencją. Nie jest więc tylko jakimś uczuciem lecz raczej cechą konstytutywną bycia ludzkim. Wykorzenić je znaczyłoby więc zniszczyć to, co jest ludzkie w człowieku.

Dzielimy pewien sekret boski, który przeczuwamy w rzadkich momentach. Jest nim transcendentne znaczenie dobrego czynu, drogocenność dobrej myśli, to, że jesteśmy potrzebą Boga.

Korzeniem religii nie jest tedy samo poczucie tajemnicy życia czy zmysł adoracji, podziwu, trwogi, lecz raczej pytanie, co zrobić z tym poczuciem, z tym zmysłem. Myślenie o Bogu zaczyna się tam właśnie, gdzie nie wiemy już, jak podziwiać, jak się trwożyć, jak adorować. Podziw nie jest bowiem prostym doznaniem estetycznym. Podziw nieskończony jest napięciem bez granic, jest sytuacją, w której jesteśmy wstrząśnięci niedostatkiem własnej czci, słabością wstrząsu. I zarazem jest stanem, w którym jest nam zadane pytanie ostateczne.

Dusza wyposażona jest w poczucie zobowiązania, a podziw, trwoga i adoracja to poczucie wyzwalają. Podziw jest bowiem także stanem, w którym coś jest od nas wymagane.

Mimo pychy, mimo chciwości, drąży nas świadomość, że to my mamy coś dać, coś zrobić. Napiera na nas żądanie, by czcić, podziwiać, myśleć i żyć w sposób godny dostojeństwa i tajemnicy istnienia.

Tym, co rodzi religię, nie jest ciekawość intelektualna, lecz fakt i doświadczenie żądania do nas zwróconego.

Nie pozostaje nam więc nic oprócz wyboru: odpowiedzieć na żądanie lub odmówić odpowiedzi. Lecz im głębiej się wsłuchujemy, tym bardziej jesteśmy odzierani z zuchwalstwa i gruboskórności, które jedynie mogłyby umożliwić odmowę. Dźwigamy brzemię zachwytu wraz z pragnieniem, by je zamienić na jakąś wiedzę, najprostszą, o czymś dla czego można żyć, i jest to brzemię, którego ani złożyć niepodobna, ani też nieść dalej, nie wiedząc dokąd.

Kiedy jednak adoracja rozrzedza się, podziw martwieje, a tajemnica jest nieżywa, przestaje istnieć pytanie, co czynić z tajemnicą, adoracją i podziwem, i człowiek nie czuje już ciśnienia żądań. Świadomość stanu zobowiązania bywa łatwo represjonowana, jest bowiem echem podszeptu bardzo nikłego i cichego. Nie da się jednak stłumić jej na zawsze. Przyjdzie chwila, gdy ów podszept, wciąż nikły, wstanie jak „błyskawica i wichura co spełniają rozkaz Jego" (Ps 148, 8).

Naprawdę bowiem martwa pustka serca jest nie do zniesienia dla żywego człowieka. Nie możemy po prostu żyć nie wiedząc, co jest od nas wymagane. Komuż jednak może być coś winien człowiek w swej bezcennej, nieokiełznanej wolności? Skąd pochodzi domaganie się? Wobec kogo czy czego mamy się rozliczać?

Poczucie zobowiązania, obecne w świadomości wszystkich ludzi, przekładane bywa na najrozmaitsze pojęcia: obowiązek, należność, sumienie, ofiara... Lecz treść wszystkich tych określeń i kierunek, w którym wskazują, można interpretować dalej i głębiej.

By wyjaśnić sens zobowiązania ostatecznego, trzeba najpierw spytać, do czego i wobec kogo jesteśmy tak zobowiązani. I czy ten nasz dług ostateczny zawiera w sobie czy też wyklucza wszelkie inne formy zobowiązań?

Religia bywa definiowana jako poczucie absolutnej zależności. Zbliżamy się jednak bardziej do jej zrozumienia, określając jeden z jej korzeni jako poczucie osobistego zobowiązania. Bóg nie jest tylko jakąś potęgą, od której jesteśmy zależni. Jest Bogiem, który żąda, Bogiem, który zaleca. Powiedział: „niech się stanie" i „było". W ontologii biblijnej „być" znaczy „być posłusznym". Posłuszeństwo jest esencją bytu.

U korzeni naszego poczucia zakłopotania i zobowiązania jest poważanie dla czegoś, co jest większe. Zakłopotanie elementarne nie istniałoby bez intuicji jakiejś wielkości absolutnej, bez świadomości dostojeństwa i tajemnicy sensu ostatecznego.

Zobowiązanie jest znamieniem godności, oznaką tego, że się otrzymało coś niezwykle drogocennego, coś zawierzonego w zaufaniu. Nasze zakłopotanie elementarne jest znakiem wielkości, świadczy, że jest nam dany udział w jakimś nieogarnionym, tajemniczym zamyśle. Człowiek jest zmieszany, gdyż przeznaczeniem jego jest odzwierciedlać obraz boski, a nie karykaturę tego obrazu. Istnieć jako istota ludzka znaczy być pomocnym czemuś co boskie. Aby to co boskie się dokonało, musi być obecna część ludzka.

Nie ma ludzi jałowych. Każda dusza jest brzemienna ziarnem mądrości. Jest ono niejasne i ukryte. Żadnej matce nie jest danym widzieć życia, które nosi pod sercem. W niektórych ludziach jednak ziarno wzrasta, w innych ulega rozkładowi. W niektórych rodzi się z niego życie. Inni doprowadzają do poronienia. Są ludzie, którzy umieją nosić w sercu, pielęgnować i kultywować rodzącą się mądrość. Są też jednak tacy, co

nie wiedzą, jak kochać ciężar tego dziecięcia i tacy wreszcie, co rodzą wprawdzie dziecię lecz go nie dostrzegają. Umiera już po urodzeniu lub zostaje zabrane.

Brzemienność taka wyraża się w poczuciu pełni czasu, sensu istnienia. Jest płomień zachwycenia w rzeczach, chwile są jak przyjazne dary łaski. W ukryciu Boga są bezmiary miłości. Żadne mroki nie mogą oszukać serca upojonego radością. Milczenie świadczy o Nim. Wszelki zgiełk znika.

Jest wielka moc w ziarnie. Czasami wynosi nas wysoko w górę i jest tak, jakby szło się lekko samymi szczytami gór. Kiedy indziej zdaje się człowiekowi, że jest wtulony w najciemniejszy kąt, że wprost znika ze wstydu. Moc ziarna jest pieśnią serca i jest jego najciemniejszą niedolą. Można rozpoznać brzemiennych po znaku w pieśni.

Jesteśmy brzemienni myślą, dla której nie mamy obrazu. Nosimy w sobie pieśń niewyrażalną, niewypowiedzialne dla nas słowo. Lecz otwieramy czasem Księgę Psalmów i oto jest to słowo, jest ta pieśń właśnie. I wtedy dopiero śpiew w nas rośnie. Wlewamy go w czyn, kształtujemy go w słowa, ale śpiew nie ma końca, jest niewyczerpany.

Musimy jedno tylko: chronić pieśń w głębi duszy.

Ponad wszystkimi frustracjami, po drugiej stronie wszystkich frustracji trwa pewność, że czyniąc dobro nigdy nie jesteśmy sami. Kochając, kochamy zawsze z Tym, który kocha świat.

Abraham Joshua Heschel
tłum. *am*

PYTANIA

PARĘ UWAG O »POEZJI«

1

Od grudnia ubiegłego roku począł wychodzić w Warszawie nowy miesięcznik literacki pt. „Poezja". Obok zasłużonej „Twórczości" i „Dialogu", „Poezja" ma szanse zajęcia równie poczesnego miejsca. Trudno jeszcze w tej chwili orzec, czy tak się stanie. Pismo miesięczne wymaga długiego czasu, by wyklarować własny profil wydawniczy. Ma to być, jak się domyślamy z dotychczas wydanych numerów, magazyn zamieszczający spore ilości wierszy poetów polskich, tłumaczenie poezji z obcych języków, rozprawki i eseje związane z tą gałęzią literatury, informacje, recenzje, noty. Widać też, że redakcji zależy na niekonwencjonalnej oprawie graficznej numerów. Każdy z nich przynosi ciekawe reprodukcje oryginalnych osiągnięć polskich grafików.

Niektórzy jednak krytycy (nie tylko literaccy, również i Kisiel w swoich felietonach) zapytują — dlaczego właśnie poezja została wyróżniona osobnym periodykiem. Wiadomo, że zapotrzebowanie na czasopisma literackie nie jest w pełni zaspokojone. Sytuacja zresztą wygląda nieco paradoksalnie. W końcu, gdyby istniejące pisma („Twórczość", „Współczesność", „Życie Literackie", „Kultura"), jak również szereg periodyków regionalnych, potrafiły stworzyć intrygującą intelektualnie aurę wokół spraw sztuki, narzekania na brak dostatecznej liczby czasopism kulturalnych z pewnością by znikły. Z kolei niedostrzeganie wielu wartościowych publikacji na łamach istniejących pism również nie jest słuszne. Zbytnie malkontenctwo skrzywia obraz rzeczywistości. Niemniej istnieje w środowiskach twórczych i wśród czytelników interesujących się sztuką, umotywowane poczucie braku żywego pisma, które wniosłoby coś nowego i świeżego do zastałej atmosfery obecnej. W tej sytuacji „Poezja" zaspokaja niektóre potrzeby rynku czytelniczego, ale wszystkich spraw nie rozwiązuje. Nie powód to jednak, by dziecko wylewać razem z kąpielą.

Osobiście uważam, że fakt ukazania się „Poezji" jest w naszych warunkach bardzo symptomatyczny. Bez względu na to, czy wyjątkowo żywe zainteresowanie sprawami poetyckimi uznamy za zdrowe czy też zgubne ze społecznego punktu widzenia (miesięcznika w ogóle nie można dostać, tak jest rozkupywany) rozmiary zjawiska nasuwają na myśl sporo refleksji dotyczących szeroko pojętego życia literatury w naszym kraju. Poezja zawsze zajmowała w nim poczesne miejsce. Z tego też powodu jest krytykowana. W czasach prozy, realizmu i empiryzmu nawrót do „postaw romantycznych" może się wydawać niepotrzebny, a nawet zgubny. Czy jednak zainteresowanie poezją, zwłaszcza wśród młodych, rzeczywiście świadczy o ożywianiu romantycznych „idoli". Czy przypadkiem krytykując je nie myślimy nawykowo, łącząc nierozdzielnie pojęcie „poetyckości" ze społeczną rolą Konradów i Kordianów, których cienie kładły się jeszcze na przebieg ostatniej wojny i na losy biorącej w niej udział generacji? Trudno zaprzeczyć, że zainteresowanie czynne i bierne poezją w naszym kraju jest nieco rozdęte. Prawdopodobnie krocie młodych ludzi piszących wiersze, hołubionych przez rozmaite koła, kluby i dofinansowywanych przez terenową administrację, żyje złudzeniem, że jest to droga do społecznej kariery. Zapytajmy też, w jakim stopniu przyświeca im chęć zdobycia pewnego statusu społecznego, co wiąże się również ze sprawami materialnymi, a w jakim stopniu ożywia ich pragnienie „rządu dusz". Podejrzewać należy, że motywy społeczno-materialne są silniejsze. „Poetyckość" licznego kręgu najmłodszych poetów, rozpatrywana ze społecznego punktu widzenia zawiera w sobie dozę tragizmu, ale bynajmniej nie byronowskiego. Rzeczą socjologów i pedagogów byłoby zbadanie źródeł naiwnej wiary, że wdarcie się na rynek wydawniczy, chociażby poprzez nie-

dzielną kolumnę młodych w miejscowej gazecie, ułatwia zdobycie w przyszłości samochodu, którym pisarz jedzie w sentymentalną podróż do Italii czy Paryża, gdzie chłonie piękno i kupuje koszulki polo. Fałszywe wyobrażenia o sytuacji materialnej artystów są częste. Kształtują one wyobraźnię młodzieży pragnącej łatwym sposobem zyskać za jednym zamachem możliwości życiowe i znaczenie. Nie wiele ma to wspólnego z mitem romantycznym o roli pisarza w społeczeństwie, który z pewnością się przeżył. Roje autorów jednego wiersza lub pliku poematów zapełniających redakcyjne szuflady nie myślą bynajmniej o żadnym przywództwie dusz. Chcą po prostu coś znaczyć. Inflacja poetycka wśród młodych jest raczej objawem wskazującym na istnienie zaburzeń psycho-społecznych, niż wyjątkowego zainteresowania istotą i rolą pisarstwa.

2

Dygresje na temat osobliwej cyganerii poetyckiej, która powstała w ciągu ostatnich dziesięciu lat we wszystkich miastach wojewódzkich, nie mówiąc już o Warszawie czy Krakowie, nie powinna jednak przysłaniać problemów poważniejszych. Mimo pojawiających się krytyk, powstanie miesięcznika „Poezja" nie jest wcale przypadkowe. W kraju, gdzie tak mało ukazuje się dobrych powieści, a spory literackie są tak rzadkie, poezja przejęła rolę, której w innych wypadkach by nie pełniła. Zaspokaja ona głód współczesności, której odbicia darmo szukać w prozie. W czyich powieściach znajdę tyle współczesnej problematyki, ile jest jej np. w poezji Różewicza, poruszającej najgłębsze struny naszego czasu. Tej miary prozy prawie nie mamy. W czołówce najlepszych pisarzy polskich są głównie poeci. Oczywiście nie tylko oni ją tworzą. Dysproporcje są jednak wyraźne. Trudno orzec, czy to jest objaw zły czy dobry. Z pewnością sytuacja jest nieco osobliwa. Zmieni się ona wraz z ukazaniem się powieści, sztuk teatralnych lub filmów, które pełniej pokażą, cośmy przeżyli i przeżywamy, wartościujących rzeczywistość i penetrujących nieodkryte jej obszary. Zanim to nastąpi, skazani jesteśmy na karmienie się poezją. Ale przecież dobra to strawa.

Ostatnimi czasy ukazuje się również w naszych czasopismach wiele tłumaczeń z poetów obcych, których twórczość odbieramy jako współczesną, to znaczy aktualną. Treść przekładanych coraz liczniej wierszy poetów amerykańskich, np. Jeffersa lub Frosta, jak i szeregu innych twórców wyrosłych w kręgu kultury anglosaskiej, trafia w jakieś ukryte zapotrzebowanie na poezję filozoficzną, sięgającą do najistotniejszych warstw istnienia, mówiących o stosunku człowieka do współczesnej cywilizacji, do przyrody, oddających atmosferę egzystencji w świecie współczesnych przemian i konfliktów. Utwory niemłodych już poetów uzmysławiają

nam sytuację człowieka w przebiegu ostatnich dziesięcioleci historii i wartościują ją w sposób swojemu gatunkowi literackiemu właściwy. Z tego względu cieszą się dużym zainteresowaniem. Przyswojenie naszej kulturze poezji „anglosasów", jak się popularnie o tych poetach mówi, będzie miało głębsze reperkusje. Tradycyjnym źródłem inspiracji poetyckiej w Polsce były zawsze kraje romańskie. W bardzo swoisty sposób ją to kształtowało. Dziś wyraźnie odchodzimy od utartych szlaków. Pojawiają się nowe. Dosyć znamienną rzeczą jest przy tym, że w „modzie" na przekłady z angielskiego, dostrzec można tęsknotę za literaturą, która tłumaczy świat a nie tylko ozdabia go, wikłając się w przesubtelnionych już sposobach wyrażania nadrealistycznych wizji życia. Wydane już numery „Poezji" wskazują, że ów nurt „poezji uczonej" znajdzie dla siebie miejsce na łamach miesięcznika.

3

Miłośnicy poezji skarżą się często na trudności w ocenie ukazujących się licznie na łamach różnych czasopism wierszy. Kryteria wyboru ich do druku nie są jasne, a krytyka literacka, zwłaszcza recenzenci, nie spieszą z pomocą czytelnikowi w układaniu spisu najpotrzebniejszych lektur. Wdają się oni w specjalistyczne dywagacje na temat świeżo opublikowanych tomików zapominając o hierarchii innego rzędu, tej, która ułatwia odbiorcy wybór lektury według ogólnych zasad wartościowania. Niekiedy odnosi się wrażenie, że kryteria oceny utworów poetyckich w ogóle nie istnieją. Druk niedojrzałych jeszcze wierszy na łamach nawet poważnych czasopism powiększa chaos. To samo jest z licznymi tomikami ukazującymi się na półkach księgarskich. Dziesiątki nieznanych nazwisk i tytułów dezorientują nie tylko czytelników, ale nawet krytyków. W końcu nie wiadomo, czy w ogóle pojawiają się u nas ciekawe debiuty, czy też nie, warto je sobie kupić i poczytać, czy też nie warto, co zmienia się we wrażliwości młodego pokolenia poetów (a może nic się nie zmienia) i co nowego ona wnosi. Tymi wszystkimi sprawami powinna zająć się „Poezja" Istnienie tego pisma jest szansą stworzenia mądrego mecenatu nad życiem poezji w naszym kraju.

Marek Skwarnicki

ZAPISKI NA MARGINESACH

Bożena Kowalska bardzo uczenie chwali w „Kulturze" (21 XI 1965) happening. Widzi w nim fascynującą przygodę, która pozwala na rozładowanie nerwic, bo człowiek w happeningu staje się twórczy, wyzwala „uśpiony autentyzm własnej osobowości". Teraz dopiero zrozumiałem, dlaczego byliśmy w podchorążówce (ach, jakże już dawno) tak mało podatni na nerwice. To, cośmy wtedy urządzali, to były happeningi — gdyby wiedział o tym pułkownik W. nie pakowałby nas na 14 dni ścisłego za pomysły najbardziej wszakże „kreacyjne". Np. usunięcie motorniczego z tramwaju i jazda w nieznane, nadzwyczaj, chyża, po ulicach uśpionego Grudziądza — czy sam Kantor zrobiłby lepiej? Albo nieśmiertelny czyn mego starszego kolegi, Tomka L. (ale to było przed wojną), który o drugiej nad ranem przegalopował z prawej nogi wzdłuż rzędu świeżo zasadzonych drzewek, zdobiących front koszar, i z okrzykiem „z góry tnij" pościnał wszystkie gładko, jak łozy. Po dwugodzinnej drzemce postanowił działać na zasadzie sprzężenia wstecznego (nie znaliśmy wówczas terminu, tylko rzecz samą!) i nabył w niedalekiej szkółce (cóż to był za happening, o tak wczesnej porze, dla jej właściciela) nowe drzewka, które niestety zasadził korzeniami do góry. Rano, przed koszarami, happening dla całego szwadronu! Odwiedzałem później Tomka w karcerze, nie wiedząc, że stykam się z awangardą.

Najpiękniejszym jednak przykładem happeningu pozostanie dla mnie ten wariat, który opowiada znajomemu, z ilu to już metrów skaczą do basenu: „Jeden nawet skoczył z dziesięciu metrów na głowę! Co to dopiero będzie, jak wody napuszczą!" Ta smutna historyjka dobrze ilustruje wątpliwości, jakie budzi we mnie filozofia happeningu i w ogóle filozofia sztuki współczesnej w tych punktach, w których opiera się na teorii symbolu, na koncepcjach społecznych funkcji znaku. „Gdyby się cofnąć w przeszłość — pisze Bożena Kowalska — do najdawniejszej psychologii protoplastów happeningu, zajrzeć by trzeba do jaskiń pierwotnego człowieka, gdzie odbywały się tańce inicjacyjne i ceremonie obrzędowe wokół przedmiotu i rysunku o magicznym znaczeniu... Moment ekstatycznego uczestnictwa w celebrowaniu oczyszczał, wyzwalał". Hm. Pani Bożena pisze o magicznym z n a c z e n i u. W tym właśnie sęk, że happeningi n i c n i e z n a c z ą. Znaki sztuki współczesnej to znaki niekomunikatywne, znaki asemantyczne, znaki pozbawione znaczenia. Dla owych jaskiniowców, jak i dzisiaj dla plemion pierwotnych, znak (magiczny, totemiczny, informujący itp.) ma fundamentalną, społecznie uznaną i ustaloną funkcję p o z n a w c z ą, choć nie wiem czy można iść tak daleko jak Lévi-Strauss, który w systemach magicznych i totemicznych widzi podstawową kategorię percepcji, przyswajania i porządkowania rzeczywistości. Dzisiaj malarze udają chińską kali-

grafię, nie znając strukury semantycznej chińskiego alfabetu, udają zabiegi magiczne, w ogóle nie zastanawiając się, o co w magii mogło chodzić: akurat jak ten skoczek do basenu, któremu nie przyszło do głowy, że chodzi o wodę.

„*Pop art* prowadzi do największej w dziejach sakralizacji przedmiotu", pisze pani Kowalska. Wydaje mi się to zupełnym nieporozumieniem. Nie lekceważę ani pop artu ani happeningu, jako symptomów (artystycznie wydają mi się mało interesujące i wtórne wobec kubistycznych kolaży i zwłaszcza wobec dadaistów. Różnice oczywiście istnieją, m. in. ta, że Duchamp, Schwitters czy Picabia to byli ludzie fantastycznie bezinteresowni). Więc symptomy są dosyć ciekawe, ale nie mówmy o sakralizacji tam, gdzie jest kram, bazar czy licytacja. Aby obdarzyć przedmiot lub wydarzenie funkcją czy sensem sakralnym, potrzebny jest najpierw intersubiektywizm postaw, odczuć, przekonań: ten istnieje dzisiaj, ale tylko w stopniu, który pozwala na wspólne przeżywanie przez tłumy Beatlesów, Brigitte Bardot i Zatopka. To są fenomeny jednostkowe i zarazem symbole o niejakiej nośności. Może takimi symbolami są też w pewnym stopniu Gagarin, Kennedy i Jan XXIII. Ale w plastyce dzisiejszej nie widzę indywidualnej i zarazem nośnej społecznie symboliki: mimo długotrwałych wysiłków Picassa, by stworzyć własny, czytelny szyfr, własny system stałych znaków, symbolem stał się raczej Picasso, niż jego źle na ogół rozumiana sztuka. Nie mamy dziś poczucia symbolicznej wartości gestu: może jeszcze znaczą coś dla nas ręce wzniesione nad głową, jak na fotografiach ze wszystkich wojen — ale nie ręce, wyciągnięte w geście błogosławieństwa, powitania, modlitwy. Dlatego nasz wiek jest wiekiem antyliturgicznym: ceremonialny ruch z niczym nam się nie kojarzy, nic właściwie nie znaczy, ceremonialna szata wydaje się (gdyby nie nawyk) śmiesznawa. Sakralność — poczucie tajemnicy, godności, świętości tego, co nas otacza — z pewnością istnieje dzisiaj w sztuce (o tym trzeba by pisać osobno), ale jeśli widzieć ją w pop art i happeningu, to chyba tylko jako nieartykułowaną tęsknotę: podobnie chuligan, rozbijający latarnię, w oczach socjopsychologów wyraża tęsknotę „za czymś innym". Nie, i to porównanie kuleje: w związku z happeningiem należałoby raczej mówić o chłopczyku, który robi takie grymasy, jakby chciał być chuliganem, rozbijającym latarnię czy ścinającym drzewka.

*

Inne dzieło, które na odmianę przeczytałem w „Polityce" (25 XII 1965) budzi we mnie także refleksję sprzeczną z tokiem myślenia autora. Chodzi o *Wspomnienia z teraźniejszości* Kazimierza Brandysa. Brandys użala się, że nasze pokolenie (tych, co świadomie przeżyli wojnę) takie poszkodowane, że młodym nic dać nie możemy, bo co ich ta przeszłość

obchodzi, że nas mają w nosie itd. I ciągle o tej wojnie, co to ona z nas zrobiła za kreatury itd., itp. Tak: wojna to potworność przez sumę cierpień, jakie wywołała; przez sumę tragicznych strat; przez to wreszcie, że stawała się katalizatorem dla najgorszych rzeczy w ludziach, i uniemożliwiła — nie tylko bezpośrednio, nie tylko w ciągu swego trwania — normalny rozwój dwóch co najmniej pokoleń. To są truizmy. Ale truizmem jest również twierdzenie, że — tak jak wszystkie wielkie katastrofy i nieszczęścia — wojna bywała katalizatorem rzeczy najlepszych w ludziach. Okropny to katalizator i nie o jego pochwałę chodzi, tylko po prostu o to, że jeśli ktoś w sumie przeżył wojnę porządnie (nie mówię zaraz: heroicznie), to nie ma powodu tłumaczyć się i usprawiedliwiać. Więcej — ma do przekazania niejedną w a r t o ś ć. Bo samo porządne zachowanie się w czasie wojny chyba musiało stawiać każdego w sytuacjach i w alternatywach, gdzie trzeba było dać maximum, żeby się siebie nie wstydzić. Polacy na ogół zachowali się co najmniej porządnie. Twierdzę, że młodzi łapczywie owych w a r t o ś c i szukają. Znam różne grona młodzieży, które prześcigają się w świetnej doprawdy znajomości dziejów ostatniej wojny, w szczególności historii Polaków na różnych frontach i w podziemiu. Chcą z pasją wiedzieć, jak to było naprawdę? I jeśli czują, że ktoś im tę prawdę przekazuje, że jakoś nie stracił tych wartości, które wśród potwornych wojennych czasów umiał bezpośrednio czy pośrednio zdobyć, że nie jest samochwałem ani beksą, to młodzi potrafią i słuchać i przejmować się i rozumieć. Mnie się zdaje, że młodzi — często podświadomie — jednej rzeczy nie darowują: zamazywania tamtych czasów i tamtych spraw, wycierania sobie nimi gęby. I dlatego Brandys powinien objąć refleksją nie tylko czas wojny, ale i czas po wojnie: czas innej zupełnie próby, innych bilansów, innej dzielności. Czas, kiedy każdy, kto przeżył, próbuje powiedzieć tamtym: staram się tak żyć, żeby wasza śmierć nie była próżna. Albo nie może tego powiedzieć i ukradkiem odwraca wzrok od wzroku umarłych. Jak zachowują się pokolenia wojenne nie tylko w czasie wojen, ale też p o w o j n a c h: co potrafią dalej przekazać: to jest pytanie, które zawsze stawiają następcy. Jeśli go Brandys nie usłyszy, jego rozrachunki z młodymi będą fikcyjne.

Jacek Woźniakowski

CZYTELNICY O „ZNAKU"

Zwracając się do wszystkich naszych Czytelników z prośbą o jak najliczniejszy udział w ankiecie — dołączonej do bieżącego numeru „Znaku" — poczuwamy się do obowiązku wyjaśnienia jej genezy i wyjawienia nadziei, które z nią łączymy.

Miesięcznik „Znak" ukazuje się z jedną, paroletnią przerwą — od roku 1946. Przez cały czas zachowuje on zasadniczo ten sam charakter, jest pismem, którego główny cel to służenie rozwojowi jak najszerzej pojętej katolickiej kultury w Polsce. Funkcję tę stara się „Znak" spełniać wychodząc naprzeciw zmiennym potrzebom czasu i zainteresowaniom Czytelników, które niewątpliwie ulegają ewolucji. Sytuacja jest dynamiczna. Czas wyłania nową problematykę, przychodzą wydarzenia wymagające przemyśleń i interpretacji. Takim najważniejszym wydarzeniem był i jest nadal II Sobór Watykański. Również postęp nauk i poszerzanie ludzkiej wiedzy o świecie rodzi nowe zagadnienia. Można rownież przypuszczać, że znaczna część nowych Czytelników „Znaku", chociażby z młodszej generacji, oczekuje poruszenia przez nas nieco odmiennej tematyki, niż miało to miejsce w przeszłości. Wiemy, że istnieją różnice pomiędzy oczekiwaniami, które wiążą z naszym pismem z jednej strony Czytelnicy duchowni, z drugiej świeccy. Takich różnic w odbiorze „Znaku" przez czytających go wieloletnich sympatyków, ale również i Czytelników nowych, jest z pewnością więcej. Ogłaszając ankietę na temat pisma pragniemy z nimi w możliwie pełny sposób się zapoznać. Jeżeli udział w ankiecie będzie liczny, pozwoli to nam skontrolować samych siebie, słuszność naszego doboru poszczególnych artykułów, tematów a nawet pomoże w wytyczeniu głównej linii redakcyjnej na przyszłość. Wyjawienie ocen, zainteresowań i potrzeb ułatwi nam szukanie materiałów

i autorów mogących zaspokoić te potrzeby. Gorąco zachęcamy więc Czytelników do tej głęboko pojętej współpracy z pismem. Liczne odpowiedzi ankietowe mogą się stać źródłem wiedzy o Czytelniku, która pomoże nam redagować „Znak" zgodnie z najpilniejszymi potrzebami intelektualnymi i duchowymi jego odbiorców.

Odpowiedzi prosimy nadsyłać w terminie do dnia 15 czerwca br na adres redakcji: Miesięcznik „Znak" Kraków, ul. Sienna 5. Radzimy jednak nie zwlekać z odpowiedzią, ale wysłać ją jak najwcześniej. Dokładne wypełnienie rubryk pomoże w sumarycznym podsumowaniu wyników ankiety, które ogłosimy na naszych łamach. Wszystkim, którzy podejmą nasz apel o udział w ankiecie, z góry serdecznie dziękujemy.

REDAKCJA

SOMMAIRE du N° 142

DÉCLARATION DU CONCILE SUR LA LIBÉRTE RELIGIEUSE (traduction officielle) 378

STEFAN MOYSA SJ: Commentaire sur la Déclaration de la liberté religieuse 391

JERZY NOWOSIELSKI: Fuite au désert — essai sur le monachisme oriental 405

STANISŁAW GRYGIEL: L'Abre de liberté — en marge des Epitres de St. Paul 419

ANDRZEJ BOBER, SJ: Choix de textes patristiques sur la liberté religieuse 427

AJ: Vigile Paschale 1966 435

ZENON SZPOTAŃSKI: Le beau et son contraire 445

DISCUSSION SUR LA COGNITION DE L'EXISTENCE DE DIEU

JERZY KALINOWSKI: A propos de la métaphysique dite existen'ielle 452

STANISŁAW GRYGIEL: Rationalisme est-il irrationnel? . . 467

ANTONI B. STĘPIEŃ: Quelques remarques polémiques . . 479

MR L'ABBÉ WACŁAW SCHENK: La liturgie d'aujourd'hui: Mon offrande et la votre 482

ANNA MORAWSKA: Revue de la presse catholique: L'Eglise et la liberté dans l'Eglise („Jubilee", „Pax Romana Journal", „The Commonweal", „Cross Currents") 486

STANISŁAWA GRABSKA: Discussion sur l'Eglise (symposium des étudiants de la théologie à l'Université Catholique de Lublin, Novembre 1965) 494

ANNA MORAWSKA: Rencontres — Abraham Joshua Heschel — Théologie de profondeur — extraits de „Cross Currents", Vol. X. no 4, 1963 499

MAREK SKWARNICKI: Nouvelle revue: „Poésie" 510

JACEK WOŹNIAKOWSKI: Actualités 514

Questionnaire aux lecteurs, concernant leurs opinions sur la revue „Znak" . . . .

TREŚĆ ZESZYTU

966 — 14. IV. — 1966 377
DEKLARACJA O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ O PRAWIE OSOBY I WSPÓLNOT DO WOLNOŚCI SPOŁECZNEJ I CYWILNEJ W SPRAWACH RELIGIJNYCH 378
STEFAN MOYSA SJ: UWAGI NA TEMAT DEKLARACJI O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ 391
JERZY NOWOSIELSKI: UCIECZKA NA PUSTYNIĘ. PRÓBY OPISANIA UKRYTEJ ŚWIADOMOŚCI MONACHIZMU PRAWOSŁAWNEGO 405
STANISŁAW GRYGIEL: DRZEWO WOLNOŚCI 419
ANDRZEJ BOBER SJ: WOLNOŚĆ RELIGII W NAUCE OJCÓW KOŚCIOŁA. WYBRANE TEKSTY ŹRÓDŁOWE . . . 427
AJ: WIGILIA WIELKANOCNA 1966 435
ZENON SZPOTAŃSKI: MOWA PIĘKNA I SZPETNA 445

DYSKUSJA O POZNAWALNOŚCI ISTNIENIA BOGA
JERZY KALINOWSKI: W ZWIĄZKU Z TZW. METAFIZYKĄ EGZYSTENCJALNĄ 452
STANISŁAW GRYGIEL: RACJONALIZM JEST IRRACJONALNY 467
ANTONI B. STĘPIEŃ: KILKA UWAG W SPRAWIE METAFIZYKI 478

LITURGIA DZIŚ
Ks. WACŁAW SCHENK: MOJA I WASZA OFIARA 482

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE
A. M.: KOŚCIÓŁ I WOLNOŚĆ W KOŚCIELE. PRZEGLĄD PRASY KATOLICKIEJ 486
STANISŁAWA GRABSKA: DYSKUSJA O KOŚCIELE . . . 494

SPOTKANIA
ABRAHAM JOSHUA HESCHEL: TEOLOGIA GŁĘBI 499

MAREK SKWARNICKI: PYTANIA — PARĘ UWAG O „POEZJI" 510
JACEK WOŹNIAKOWSKI: ZAPISKI NA MARGINESACH . . 514
CZYTELNICY O „ZNAKU" 517

DO BIEŻĄCEGO NUMERU DOŁĄCZONY JEST KWESTIONARIUSZ ANKIETY „CZYTELNICY O ZNAKU"

Cena zł 12.—

Na temat wolności oraz jej stosunku do autorytetu w Kościele pisali w numerze 119 „Znaku": Jacek Woźniakowski, Mieczysław A. Krąpiec, Peter Fransen, Yves Congar, Jacques Leclercq. Por. też w nrze 109—110 W. F. Lynch: O szacunku dla rzeczywistości; w nrze 100 Ralph B. Perry: Edukacja wolności; w nrze 81 Karol L. Koniński: O wolności myśli

ZNAK

MIESIĘCZNIK